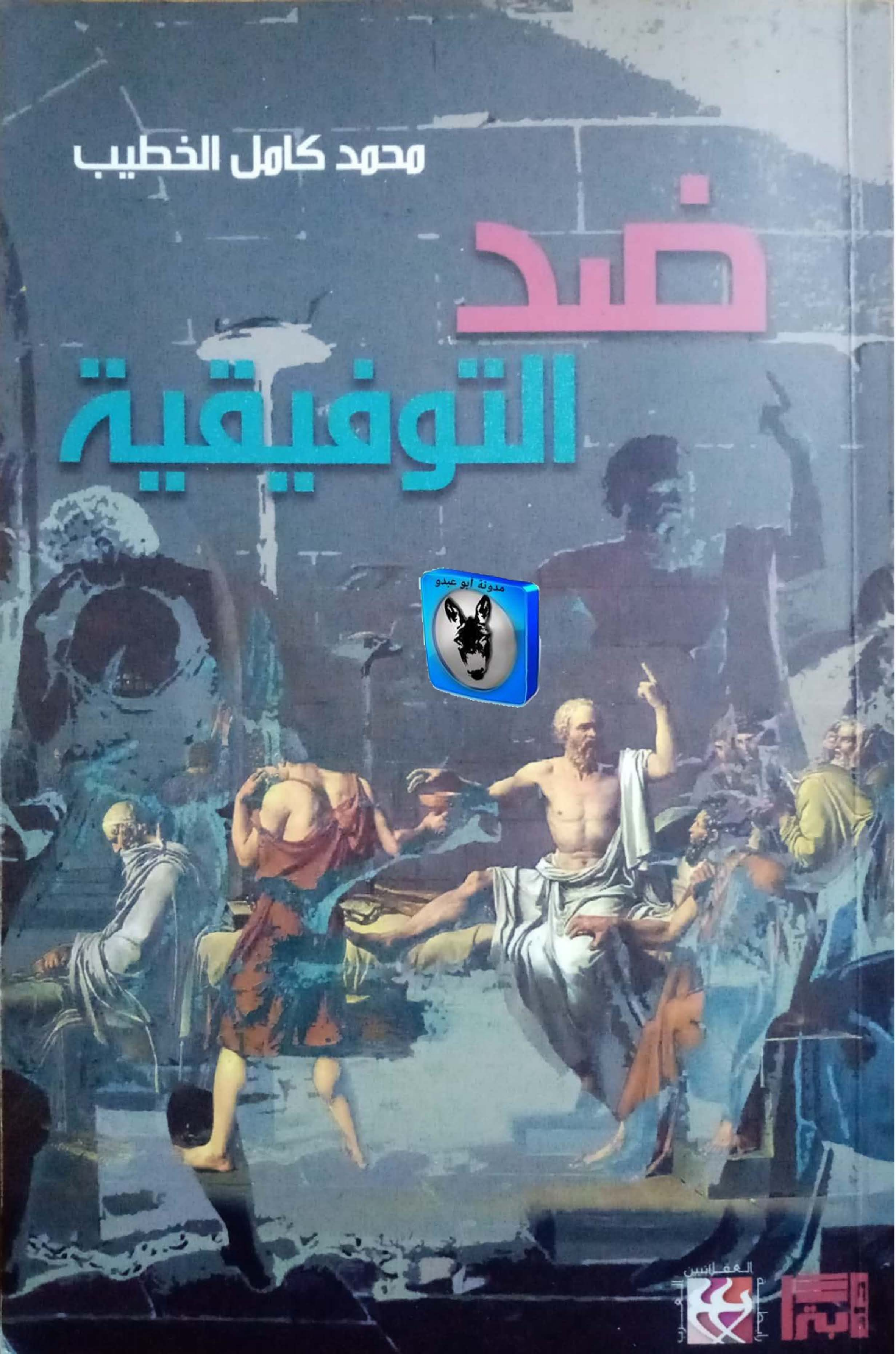
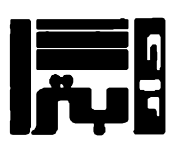

محمد كامل الخطيب
ضد
التوفيقية
مدونة ابو عبدو

ضد التوفيقية

محمد كامل الخطيب

# ضد التوفيقية

* اسم الكتاب: ضد التوفيقية
* تأليف: محمد كامل الخطيب
* الطبعة الأولى: 2010
* موافقة رقم: ١٠٤٦٨٥
* تصميم الغلاف: عمران العطار
* الناشر: دار بترا للنشر والتوزيع
www.darpetra.com
سوريا - دمشق
شارع العابد - جادة العاني
هاتف: 00963 11 4433112
جوال: 00963 944 507106
ص. ب: 10250
darpetra@gmail.com
رابطة العقلانيين العرب
arabrationalists@yahoo.fr

* التوزيع: دار بترا للنشر والتوزيع

لوحة الغلاف:
موت سقراط. للفنان جاك-لويس ديفيد
The Death of Socrates 1787
David, Jacques-Louis

# المحتويات

إهداء

**إلى شبلي شميل**

**لأسباب من أجل بيانها كُتِبَ هذا الكتاب.**

# مداخل

**«أن يكون المرء راديكالياً إنما يعني أن يفهم الشيء في جذره»**

ماركس: مقدمة كتاب **«في نقد فلسفة الحق عند هيغل»**

**«كن بارداً، أو كن حاراً، لكن لا تكن فاتراً، فإنك إن تكن فاتراً تقيأتك نفسي»**

عيسى بن مريم

**«أتتقلب الأمم بتقلب الأحوال ونحن نحن؟!!»**

عبد الله النديم

**«لا تقدم بدون أضداد»**

وليم بليك

**«لا قيام لأمرنا بغير الأخذ من مدنية أوروبا»**

محمد كرد علي

## تقديم

### جدوى الفلسفة

يُطلق على الفلسفة لقب «أم العلوم». وقد أطلق العرب على الفلسفة اليونانية اسم «علوم الأوائل»، مثلما وصفوها أو «وصموها» بـ«العلوم الدخيلة». لكن يقال، أيضاً، إن العلوم استقلت وفُطمت عن أمها الفلسفة، فاستقلت علوم الطبيعة والأخلاق والنفس والاجتماع وغيرها، وأصبحت كلها تتمتع بالاستقلال في مجالات بحثها وطرائق تفكيرها وأعلامها. وبالتالي، فإن هذه الأم «الفلسفة» قد ماتت، أو هي هرمت على أفضل تقدير.

لكن هناك وجهة نظر أخرى تقول إن الفلسفة هي لاحم وجامع لكل هذه العلوم، وإنّ تَذرّر العلوم إياه يعيد الحاجة إلى أم حاضنة؛ إلى وجهة نظر أو نسق فكري يجمع شتات هذه العلوم المذررة ويحفظ للإنسان وحدته وقوامه الفكري والنظري والوجودي، ويعطيه وجهة نظر جامعة، أو «رؤية للعالم»، وإن هذه هي مهمة الفلسفة بالضبط.

لكن لمَ الفلسفة؟! سؤال طُرح منذ الفلاسفة قبل سقراط، وحتى هايدجر في القرن العشرين. لمَ الفلسفة؟! ألأن الفلسفة سؤال؟! والإنسان سؤال دائم. ألأن الفلسفةَ للإنسان جواب، وكل جواب يفتح بوابة أسئلة؟ هل الفلسفة «عزاء»، كما كان يقول «بوئيثوس»، أم لأن للفلسفة جدوى كما قال «جاك ماريتان»؟ لكن عن ماذا تعزي هذه الفلسفة؟! ما جدواها؟ هل تعزي البشر عن فقدان الوجود وخسرانه الدائم؟ أم تعزي البشر عن حماقاتهم؟ أم تعزي عن بؤس الإنسان وعذابه في هذه الحياة الفانية؟ وهل هذه هي جدوى الفلسفة فقط؟! أو: هل هذه هي «مباهج الفلسفة» التي كتب عنها «ديورانت»؟

لكن الفلسفة فرح أيضاً، فرح التأمل وفرح البحث والاكتشاف، فرح المعرفة مثلما هي فرح السر الغامض. فرح الكشف، مثلما هي فرح الطريق. فرح «البحث»، مثلما هي فرح «اللقيا». فرح نثريات الحياة اليومية، مثلما هي فرح كلياتها المطلقة. ألا تتغلغل الفلسفة في كل سلوك وتصرّف من أفعالنا وحياتنا اليومية؟ ألا تكمن الفلسفة في كل فكرة أو في كل خطوة من خطوات وجداننا وآرائنا؟!

لكن لماذا الهروب - إذن - من الفلسفة؟ هل نهرب منها لأنها مرآتنا التي تكشف حقيقتنا، أم نهرب منها لأننا لا نريد «حقيقة» لا تريد الفلسفة غيرها؟! هل نهرب من الفلسفة لأنها «تنظم» أفكارنا، ونحن نريد أفكارنا وحياتنا فوضى، أم نهرب من الفلسفة لأنها في «فوضى» أفكارها ومدارسها تكشف فوضى عالمنا وخلوه من المعنى؟!

«**العلم بالموجود بما هو موجود**»: هذا ما عرّفها به أرسطو؛ فهل نهرب منها لأنها تعطينا حقيقة وجود لا نريد حقيقته؟! وبهذا المعنى فالفلسفة تكون رؤية للواقع، وطريقة في فهمه.

«**عَصْرُ نَفْسِهَا في الفِكر**» هذا ما وصفها به هيجل؛ لكنها - الفلسفة - هي كذلك تاريخها، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ أفكار البشر، تاريخ علومهم ومجتمعاتهم وأفعالهم وأفكارهم، إنها تاريخ حضاراتهم... حضارتنا.

قيل: الفلسفة بحر على شاطئه يغرق المرء، وفي أعماقه يجد هذا المرء الطمأنينة والأمان. وهذه إشارة إلى خطر أو خطل «المعرفة الناقصة» أو المعرفة المدعية للفلسفة ولغيرها. وهذا ما نشاهده كثيراً في هذه الأيام: فالمعرفة الناقصة، المعرفة المجزوءة أو المدّعية، هي من بعض أبرز سمات شخصياتنا ومعارفنا المتداولة، لا سيما في ثقافتنا العربية الراهنة.

كتب هنريخ هاينه كتاباً عن الفلسفة الألمانية للفرنسيين، ثم قال: ستعرفون معنى هذه الرطانة اللغوية - الفلسفية - «الألمانية»، عندما ترون جيش الألمان في باريس. وهذا ما كان.

على كل حال، لا نزال نحتاج الفلسفة، الفلسفة كطريقة في التفكير والرؤية والتبصر وبناء وجهة نظر، أو تكوين «رؤية للعالم». لكن الفلسفة لا تُعرف - مهما كان تحديدها أو تعريفها - بغير معرفة تاريخها ومعرفة قضاياها.

مرة قال جان كوكتو: «الشعر ضرورة، وآه لو أعرف لماذا؟!». الفلسفة أيضاً ضرورة! ولكننا نعرف لماذا، وهنا المشكلة على ما يبدو. وربما لهذا نخاف منها ونهرب.

لكن الفلسفة فلسفات أيضاً. فثمة فلسفات تنكر الفلسفة نفسها وتنكر العقل، مثل «الفلسفة الدينية» عموماً. وثمة فلسفة لا تمجّد إلا العقل، مثل العقلانية، من فلاسفة العقل الكوني في اليونان إلى الوضعية المنطقية. لكن ثمة أيضاً فلسفة تحاول أن توفّق ما بين «فلسفة الدين»، المنكرة للفلسفة، وبين «فلسفة العقل». أي أنها تحاول التوفيق بين العقل والدين، مثل الأفلاطونية المحدَثة والفلسفة الإسلامية، ومجمل فكر النهضة العربية. فماذا عن هذه المدرسة الفكرية والفلسفية التوفيقية - الثالثة في الثقافة العربية، وخصوصاً الحديثة منها.

هذا هو موضوع بحثنا هذا.

لإرغام الجنسيات المختلفة من السكان في مختلف أرجاء الإمبراطورية العثمانية على الخضوع لإرادتهم بقوة السلاح.

لقد قدمت تلك الأسرة إلى جانب أبناء الجبل عدداً من الشهداء على مذبح الحرية والكرامة الوطنية، عند مواجهة الاستبداد العثماني.

ولما كان الشيخ قاسم متنوراً ومتميزاً بعقله الراجح، ومدركاً أهمية التعليم في تقدم المجتمع ونهضته، وخلاصه من الجهل والتخلف الفكري والاجتماعي، فقد بادر إلى تعليم أبنائه وبناته، الذين نالوا قسطاً يسيراً من التعليم على يد الشيخ ابو زين الدين صالح أبو عاصي، ومن ثم ليتمكنوا فيما بعد من المساهمة في تعليم الأطفال في قريتهم وقرى أخرى مثل عنز وغيرها.

وأما صاحب المذكرات فقد حظي بمتابعة تعليمه في المدرسة المعروفة في مدينة السويداء بمدرسة عين الزمان، التي كانت تفتح أبوابها أمام أبناء الشرائح الوجيهة والميسورة نسبياً، مما مكّنه من الحصول على مستوى متقدم وجيد من التعليم.

تبدى ذلك المستوى في وعيه وتفكيره وحذاقته، ما أدى به إلى تميزه بوضوح بين أقرانه، في فهمه وتفسيره لأحداث الثورة السورية الكبرى، والأحداث التي عاشها فيما بعد، وليلمس أهمية التأريخ لها اجتماعياً وفكرياً بالإضافة إلى المساهمة الفعلية فيها وخوض أكثر معاركها.

وجراء رؤيته الصائبة، ورغم ظروف الحياة القاسية في الصحراء، راح يدون في مفكراته اليومية، ليس فقط وقائع المعارك التي خاضها مع الثوار فحسب، بل أيضاً يرسم ملامح الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الجبل عامة، مما جعله يقدم معلومات هامة جداً ترقى لتكون مادةً مرجعيةً للباحثين عند دراستهم التاريخ الاجتماعي والسياسي في سورية عامةً، والجبل وحوران خاصةً، قلما نجدها في المذكرات الأخرى.

وهكذا نراه قد أثرى صفحات مذكراته بالإضاءة على الإنتاج الزراعي، وملكية قريته من الأراضي الزراعية، وما كان يقوم به السكان من عمليات إعادة تقسيم تلك الأراضي، وتأثر حياتهم الزراعية بقلة الأمطار، ولجوئهم إلى البحث عن سُبل الاحتفاظ بمياه الأمطار في البرك والمطوخ، وقيامهم بشق القنوات لجر المياه إليها، حيث لم تكن جهود السكان مقتصرة على الحفاظ على حياة أسرهم أقل اهمية من مواجهة قوى الاحتلال العثمانية والفرنسية.

## تمهيد

يحاول هذا البحث أن يعرض لتيار فكري - فلسفي، قديم - حديث، وأساسي في الفكر الإنساني عموماً، وفكر منطقة الشرق الأوسط تحديداً، قديماً وحديثاً، ألا وهو تيار أو مدرسة التوفيق والوسطية بين الدين والفلسفة، وتجلياته العربية الجديدة، مركّزاً، من ثم، وبتحديد أدق على تيار فكري - فلسفي عَارَض تيار التوفيق أو مدرسته هذه في الفكر العربي الحديث. وقد سُمي هذا التيار - فيما بعد - باسم تيار أو «مدرسة التحرر الكامل»، كما سنوضح فيما بعد، دون إغفال العلاقة الوطيدة ما بين هذه الأفكار الفلسفية والأفكار الاجتماعية - السياسية المختلفة، والتي تبدو في كثير من الأحيان أسماء أخرى أو تمظهرات للتيار الفلسفي الأساس.

معروف أن تيار التوفيق ما بين الدين والفلسفة قد بدأت معالمه تتأسس وتُعْرَض أو تُعْرَف بشكل فكري وفلسفي منظم مع الفيلسوف اليهودي «فيلون الإسكندري»[1] (٢٥ ق.م-٥٠ ب.م) الذي حاول التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة اليونانية الوافدة مع سيطرة الإسكندر المقدوني الحامل الأول للثقافة اليونانية «الهلينية» وفلسفتها، وبداية نشوء المرحلة أو الثقافة الهلنستية، أي الثقافة الناتجة عن لقاء اليونان وثقافتها وفلسفتها مع ثقافة منطقة الشرق الأوسط. فكان فيلون الإسكندري بمحاولته هذه مِن الممهدين لما عُرف فيما بعد باسم «مدرسة الإسكندرية»[2]. ومدرسة الإسكندرية هذه تكاد تكون أهم المدارس الفلسفية التي نشأت في العصر الهلنستي وثقافته في منطقة

---

١ - عن فيلون الإسكندري، يمكن مراجعة كتاب إميل برهييه: **الآراء الفلسفية لفيلون الإسكندري**، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٥٤.

٢ - عن مدرسة الإسكندرية تحديداً يمكن مراجعة كتاب نجيب بلدي: **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها**، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢.

الشرق الأوسط، وهي مدرسة لا تزال تمارس - عميقاً - تأثيرها في ثقافة العرب قديماً وحاضراً.

شهد هذا العصر الهلنستي امتداد الثقافة اليونانية وانتشارها، ومن ثم امتزاجها مع ثقافات المنطقة وعقائدها وأديانها، وفي مقدمتها اليهودية - آنذاك - ثم توسع هذا الانتشار والتمازج خلال الحقبة الرومانية التي هي - ثقافياً - امتداد للحقبة اليونانية، وهذا مشابه لتوسع الإسلام وانتشاره قديماً، و«أوروبا» الرأسمالية وأفكارها حديثاً، وقبلهما المسيحية.

بعد فيلون الإسكندري في القرن الميلادي الأول نبغ فيلسوف يوناني- مصري آخر في القرن الميلادي الثالث، وكان تتويجاً لمدرسة الإسكندرية وعَلَمها الأكبر، ألا وهو أفلوطين[1] (٢٠٥-٢٧٠).

حاول أفلوطين في تعليمه الشفوي وتاسوعاته التي دوّنها تلميذه «فرفوريوس الصوري» (٢٣٣-٣٠٤) - إضافة إلى كتابته تاريخ حياة مُلهِمه ومعلّمه - أن يتابع نهج أفيلون وطريقته في التوفيق بين الدين والفلسفة، لا سيما في الظروف الجديدة الناتجة عن سيطرة الرومان من ناحية وظهور الديانة المسيحية من ناحية أخرى. فكانت محاولته هي الثانية للتوفيق ما بين الثقافة اليونانية ومنطقها الصارم وعقلانيتها وبين أديان الشرق واعتقاداته الصوفية والغيبية، والتي تعود إلى أقدم اعتقادات المنطقة، مما يعرف بالهرمسية والغنوصية والصوفية والباطنية بما تحتويه من أسرار وكشوف وتأملات ومجازات وترميزات ومواجدات عرفانية. وربما مِن هنا نفهم لماذا كان مدخل العرب إلى

---

١- عن أفلوطين يمكن مراجعة الكتب التالية: ١) تاسوعات أفلوطين، ترجمة جميل جبر، بيروت ١٩٩٧؛ ٢) التساعية الرابعة لأفلوطين، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٩٠؛ ٣) غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية، بيروت ١٩٨٣؛ ٤) وكذلك الفصل الهام الذي كتبه برتراند رسل في كتابه: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، ج١، ص ٤٤٩- ٤٦٩، القاهرة ١٩٥٧؛ وكذلك ٥) عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ط٢، القاهرة ١٩٦٦؛ ٦) دافيد سنتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم، ترجمة محمد جلال شريف، بيروت ١٩٨١.

المنطق اليوناني - منطق أرسطو تحديداً - في القرن الهجري الثالث - هو «إيساغوجي»[١] مُقدَّماً من قبل تلميذ أفلوطين الأثير ومحرّر كتاباته وكاتب سيرته فورفوريوس الصوري (اسمه الحقيقي ملكوس = ملك)، مع العلم أن كلمة إيساغوجي اليونانية تعني «المدخل»، أي المدخل إلى الفلسفة أو التفكير العقلاني أو «المنطقي».

دروب ومسالك الثقافة اليونانية، والفلسفية تحديداً، إلى اللغة العربية وثقافتها باتت معروفة، وهناك أبحاث غزيرة وهامة في هذا الموضوع[٢]. لكن الجانب المهم بالنسبة لبحثنا أن العرب في نقلهم وتفسيرهم وشروحهم للفلسفة اليونانية، وبغضّ النظر عن بعض الإلماعات واللفتات الذكية، وبعض الأخطاء الكبرى كذلك، مثل نسبة بعض تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو، وعدم الدقة في كثير من المواضع، إنما بقوا أسرى مشكلة فيلون الإسكندري وأفلوطين ومدرسة الإسكندرية الهلنستية وثقافتها وفلسفتها عموماً، أي أسرى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة. لكن كانت الإشكالية هذه المرة تُعاد صياغتها على ضوء الظروف الجديدة، أي ظهور الإسلام وتمكّن اللغة العربية وانتشارها بحيث صارت لغة الثقافة والفلسفة بل والعلوم في ذاك العصر: أي منذ

---

١- **إيساغوجي فورفوريوس الصوري**: نقله أبو عثمان الدمشقي، تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢. ويقال إن ابن المقفع (١٠٧-١٤٣هـ) هو أول من نقل إيساغوجي فرفوريوس إلى اللغة العربية. ولا يزال إيساغوجي يُدرَّس في الأزهر حتى اليوم بشروح عديدة.

٢- منها على سبيل المثال الكتب التالية: ١) **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**، تأليف أوليري، ترجمة تمّام حسّان، القاهرة ١٩٥٧؛ للكتاب ترجمة ثانية: ٢) ديمتري غوتاس: **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، ترجمة نقولا زيادة، بيروت ٢٠٠٢؛ ٣) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط٣، القاهرة ١٩٦٥؛ ٤) يوحنا قمير: **أصول الفلسفة العربية**، بيروت ١٩٥٨؛ ٥) هانز شيدر: **روح الحضارة العربية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٤٩، والعنوان الأصلي للكتاب هو: «**الشرق والتراث اليوناني**». وتشكل هذه المصادر المهاد أو الخلفية الفكرية والعلمية الأساسية والأولية لهذا البحث من الناحية التاريخية.

القرن السابع الميلادي وحتى بزوغ النهضة الأوروبية. وهنا لا حاجة لذكر الأمثلة والشواهد. إذ يكاد مؤرخو الفلسفة العربية والإسلامية، والفلسفة عامة، مِن أوروبيين ومستشرقين وعرب أن يُجمعوا على هذه النقطة. ويكفي قراءة أي كتاب في تاريخ الفلسفة الإسلامية، أو تاريخ الفلسفة عموماً، ليتأكد القارئ ألا خلاف - تقريباً - حول هذه القضية.

ويبدو أن هذه الإشكالية الفلسفية، أي إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أو هذا النهج على الأصح، وهو ما يُعرف تاريخياً وفلسفياً باسم «الأفلاطونية المحدَثة»، أو «مدرسة الإسكندرية»، قد عادت للعمل في عصر النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر، وإن اتخذت هذه المرة ثوباً أو اسماً جديداً، هو: التوفيق بين الشرق القديم والغرب الحديث الذي يؤسس حضارته الحديثة على اليونان. ثم تناسلت ثنائيات التوفيق هذه إلى التوفيق بين: العقل والقلب، العلم والإيمان، المادية والروحية [المدرحية]، الاشتراكية والعدالة، الشورى والديمقراطية، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والثورة، الخ. وكثير من هذه الثنائيات اتخذت لغة وتعبيرات اجتماعية وسياسية، لكنها تكاد تنطلق كلها من مقولة فكرية - فلسفية واحدة هي هذه التوفيقية إياها. على أن هناك تيارات ومفكرين، ومن مواقع فكرية متناقضة بل ومتضادة، وقفوا ضد هذه التوفيقية، وخصوصاً في مرحلة تمكّن الإسلام والثقافة العربية الأولى، ثم في عهد النهضة العربية الحاضرة. فقد رفض الفقهاء[1] ورجال الدين عموماً هذه المحاولة وقالوا بالفصل التام ما بين الدين والفلسفة. وغالباً ما رفض هؤلاء ثقافة اليونان وفلسفتهم ومنطقهم بشكل قاطع. وابن تيمية[2] (٦٦١-٧٢٨هـ/١٢٦٣-١٣٢٨م) مثال

---

١- راجع حول هذا الموضوع مقالة جولد تسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل (الفلسفة)، في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط٣، القاهرة ١٩٦٥.

٢- راجع على سبيل المثال لابن تيمية: ١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة ١٩٦٧؛ ٢) كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت؛ ٣) نقض المنطق، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، القاهرة ١٩٥٣؛ ⇦

للموقف الفكري - الديني القوي الرافض للفلسفة اليونانية ومنطقها العقلاني الشكلي، ومن ثم محاولة تقديم الإيمان الديني بالترافق مع منطق بديل يقوم في النظر إلى الجزئيات والمحسوسات بدل النظر في المجردات والكليات، وهو ما يقوم عليه أو به المنطق اليوناني الأرسطي. وربما تكون محاولة ابن تيمية هذه في نقض المنطق اليوناني وتقديم منطق جديد مِن أنضج وأهم المحاولات الفكرية - المنطقية في الثقافة العربية. ولعلها تكون هي إنجاز ابن تيمية المهم والعظيم فكرياً في تاريخ الثقافة الإسلامية العربية، وليس فتاويه ذات المحتوى السياسي الظرفي المتسقة مع تفكير عصرها الديني- الطائفي، والتي كثيراً ما يجري التركيز عليها عند دراسة ابن تيمية، أو إعادة استخدامها لغايات سياسية ظرفية وراهنة، وذات طابع تحريضي طائفي غالباً. وخلاصة القول إن ابن تيمية يبدو مثل سلفه الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) «فيلسوفاً» يحارب الفلسفة، أو إن بدا أنه يحاربها.

كذلك، في العصر العربي الحديث، عندما عادت التوفيقية القديمة بين الدين والفلسفة، أو بين الإيمان والعقل، متخذة اسماً جديداً ومعاصراً هو التوفيق بين الشرق والغرب، وربما أسماء جديدة متكثرة، تحددها مشكلات العصر وثقافته، وَجدت هذه الفكرة القديمة - الجديدة - التوفيقية استجابة فكرية وسياسية بل وقبولاً لافتاً وكأنها سمة للمرحلة وللعصر، مثلما شكلت «مناخاً فكرياً» وسياسياً يصعب الإفلات منه طوال مائتي العام الأخيرة. ولهذا لا نجد حاجة لذكر المفكرين والحركات

---

⇦ ٤) نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تحقيق علي سامي النشار ١٩٤٧.

ومحاولة ابن تيمية هذه تذكرنا بادعاء النحوي العربي أبي سعيد السيرافي أمام المتفلسف يونانياً أبي بشر بن متى، في القرن الهجري الرابع، أن النحو العربي هو بديل أو نظير المنطق اليوناني، وبالتالي فالعرب في غنى بنحوهم (= منطقهم) عن المنطق اليوناني. راجع هذه المناظرة العميقة والطريفة - جرت عام ٣٢٠ هـ - في: الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، الليلة الثامنة، ص ١٠٧ - ١٢٩، طبعتان بيروت + القاهرة.

التوفيقية، فمجمل فكر النهضة، من رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) إلى محمد عابد الجابري حديثاً، ومجمل حركات الإصلاح إنما تقوم على هذه الفكرة التوفيقية[١]، مما انعكس في الحركات والتيارات الاجتماعية - والسياسية، وخصوصاً في الحركات والأحزاب السياسية الحديثة، مثل: البعث، الناصرية، القوميون العرب، والقوميون السوريون، الخ: إذ نحت هذه الحركات في تفكيرها منحىً توفيقياً[٢]. ومعروف أن هذه هي الحركات السياسية السائدة في فترتنا الحديثة قبل عودة «الإسلاميين» المتعصبين ومنهجهم وطريقتهم الرافضة فكرياً لكل توفيق أو لقاء بين الغرب الشرق، أو الفلسفة والدين، أو العقل والإيمان، الخ، منذ الربع الأخير من القرن العشرين.

لكن كان هناك، في العصر العربي الحديث، طائفة أو تيار أو مجموعة من المفكرين، وحقاً كانوا قِلة، وقفوا ضد التوفيقية من وجهة

---

١- راجع مادة «التوفيقية - فكر عربي» في: الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة، بيروت ١٩٨٨.

٢- هناك أساس فكري - فلسفي واحد لـ«مدرحية» أنطون سعادة واشتراكية عبد الناصر العربية واشتراكية مصطفى السباعي الإسلامية. وهذا الأساس هو: التوفيقية إياها. وقل القول نفسه عن أفكار ميشيل عفلق ومدرسته بشقيها اليميني واليساري. وربما يكون من اللافت للنظر وذا دلالة أن أكثر فيلسوفين جرى بالاهتمام بترجمتهما بشكل منظم وكامل هما: أفلاطون الملهم الأول للأفلاطونية الجديدة، وبرغسون الملقب بأفلوطين الحديث. وهنا ربما يكون من المناسب سرد الواقعة الطريفة التالية: فقد روى لي أنطون مقدسي (١٩١٤-٢٠٠٥) أنه قرأ لزكي الأرسوزي (١٩٠٠-١٩٦٨) بعض تساعيات أفلوطين. فكان تعليق زكي الأرسوزي: «إنه - أي أفلوطين - يفكر ويكتب مثلي». وبغض النظر عن نرجسية الأرسوزي، فدلالة التعليق على الوشيجة الفكرية والتاريخية بين الشخصين والعصرين لا تخفى على القارئ.

ملاحظة: صدرت ترجمة أهم محاورات أفلاطون (خمس محاورات) عن وزارة الثقافة السورية، ترجمة فؤاد جرجي بربارة؛ وترجمت باقي المحاورات في مصر: وصدرت ترجمة لأعمال أفلاطون الكاملة في بيروت. كذلك ترجم سامي الدروبي أغلب أعمال هنري برغسون. وهذا لم يحصل لغيرهما باستثناء هيغل وبعده كانط.

نظر مخالفة أيضاً للوجهة السلفية- الدينية، وهذه الجماعة التي وقفت ضد التوفيقية في الفكر، أسماها مُفهرِس الكتب العربية يوسف أسعد داغر (١٨٩٩ - ؟) باسم «مدرسة التحرر الكامل».

يحاول هذا البحث أن يعرض لهذه المدرسة الرافضة للنهج والتفكير التوفيقي، إذ وقفت «مدرسة التحرر الكامل» مع مقولات ومفهومات: الحداثة، الجديد، العقلانية، المادية الفلسفية، العلمانية، «غرب» الثقافة والعقلانية وليس أوروبا الاستعمارية، مثلما وقفت ضد الغيبية والصوفية والعرفانية والدينية، أي ضد التفكير الغيبي والنقلي عموماً، ونادت بتغيير حياة هذا «الشرق» كلها، من غطاء الرأس إلى ما يجول داخل هذا الرأس، إلى طريقة النظر إلى الوجود والفرد والمجتمع. ولا حاجة للتفصيل والأسماء، فغاية هذا البحث هي عرض لهذه المدرسة ولبعض أعلامها وأفكارها وتاريخها الحديث، كما سيأتي.

## ١ ـ عودة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة:

أقصد بالفلسفة في كلامي ما أَطلق عليه العرب اسم «علوم الأوائل»، أو التسمية ذات المعنى: «العلوم الدخيلة». وتحديداً التقليد الفلسفي اليوناني، بما يتضمنه هذا التقليد من الطريقة العقلية في التفكير، أو التفلسف، أي اعتبار العقل هو الحكم والمرجع، دون أية سلطة، أو أية قيود، أو افتراضات مسبقة. وهو ما يمكن تعريفه، أو تحديده بأنه: التأمل، أو النظر العقلي في الموجودات، أو هو **«العلم بالموجود كما هو موجود»**، حسب تعريف أرسطو، وكما تابعه فيه الفارابي، وبعده ابن رشد، بل وكما سارت عليه الفلسفة الأوروبية الحديثة، منذ ديكارت وبيكون وسبينوزا، مروراً بكانط وهيجل، وحتى آخر فيلسوف معاصر يعتبر العقل أداة أولى وصالحة للمعرفة. وبهذا يخرج عن نطاق هذا التعريف الفقهُ وعلم الكلام والتصوف واللاهوت. وتلك نقطة خلافية، وعرضة للنقد، ولكن هذا موضوع آخر. مع العلم أنه توجد أشكال أخرى للتفكير والتعبير عن قضايا الفكر والحياة تتنوع وتتعدد بتعدد وتنوع المفكرين والثقافات وتواريخها، ولا مفاضلة هنا بين طريقة وأخرى، وإنما هو تحديد لموضوع البحث.

وأعني بعودة الفلسفة ثانية الإشارة إلى المحاولة الأولى لاستدعاء الفلسفة اليونانية، أو تعريبها وتداول قضاياها في اللغة العربية، منذ الكندي، أول فيلسوف «عربي»، وصولاً إلى ابن رشد، الذي ربما كان آخر فيلسوف عربي. وهي محاولة بدأت منذ أواخر المرحلة الأموية، وقويت في المرحلة الأولى للدولة العباسية، وبلغت فترة تألقها في القرنين الرابع والخامس الهجريين (١١ ميلادي)، وانطفأت تقريباً ما بعد القرن السادس، على الرغم من بعض الإيماضات. علماً بأن ثمة رأياً يقول إنها استمرت، ولا تزال مستمرة في إيران (وهو رأي هنري كوربان)، وتلك نقطة خلافية أخرى، ولا مجال لبحثها هنا.

كذلك يتضمن معنى عودة الفلسفة ثانية أنها كانت غائبة. وفعلاً كانت الفلسفة غائبة، أو معاقة، مثلما أعيقت كثير من المظاهر الفكرية والفنية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية[١] منذ القرن الهجري السادس، مما أدى إلى تدهور الحضارة العربية. ويبدو أن تدهور هذه الحضارة أسهم في تدهور الفلسفة، وإن تسللت بعض عناصر التفلسف إلى الفرق الدينية، على اختلاف اتجاهاتها، من باطنية وظاهرية، بل وصوفية، لكن على سبيل «التوفيق» كما هو معروف. ولعل «رسائل إخوان الصفاء» هي أسطع دليل على ذلك.

وأعني بعملية استدعاء الفلسفة، في المرحلة الأولى، عملية التعريب، أو النقل التي جرت لعلوم الأوائل (اليونان) في مواجهة الفقه والنص الديني، وباقي مكونات ما يسمى بـ«ثقافة العرب»، أو إلى جوارهما في أحسن الأحوال. ويبدو أن عملية الترجمة هذه قد خدمت الثقافة واللغة العربيتين تحديداً، خدمة كبيرة جداً. فإضافة إلى المقاصد الإدارية والفكرية لعملية التعريب التي بدأت أواخر العهد الأموي، وازدهرت في عهد المأمون، كانت عملية التعريب الطريقة الوحيدة لاستدماج المناطق والثقافات المفتوحة وعريقة الثقافة، كسوريا ومصر وفارس، في الثقافة والإدارة العربية المسيطرتين. وبالتالي، توسيع أفق الثقافة العربية ولغتها وتمكين الإدارة العربية، مما جعل اللغة العربية هي اللغة الثقافية بامتياز خلال حقبة طويلة في طول المنطقة وعرضها، من أواسط آسيا وحتى أواسط أوروبا، عبر شرق المتوسط وشمال أفريقيا، وربما جنوب

---

١- أعيقت المعتزلة من أن تتحول إلى «عقلانية»، وأعيق فن تزيين الكتب والرسومات الأولى من أن يتحول إلى فن رسم مستقل، وأعيق التراكم المالي من أن يتحول إلى تراكم اقتصادي، وأعيقت المنشآت العلمية الأولى في الميكانيكا وعلم الحِيل من أن تتحول إلى علوم وتكنولوجيا، وأعيق فن المقامة من أن يتحول إلى فن القصة، وأعيق فن الملاحم الشعبية وقصة حي بن يقظان من أن يتحول إلى فن الرواية، بل وأعيق المجتمع، كله، من أن يتحول من التكوين الريفي الزراعي إلى التكوين الصناعي المديني للمجتمع، على الرغم من وجود مدن كبيرة مفردة آنذاك، ولكن كعواصم سياسية: دمشق، القاهرة، بغداد، قرطبة... الخ.
وهذا موضوع يحتاج حيزاً أوسع وآخر.

أوروبا وإسبانيا. وإلا فليتأمل المرء ما كان سيؤول إليه حال الثقافة العربية ولغتها، لو أنهما بقيتا مقتصرتين على الشعر الجاهلي وأخبار العرب وقصصهم والقرآن. لكن تعريب «علوم الأوائل» وتعريب الإدارة والنقود منذ العام ٧٥هـ، ثم تعريب الفلسفة خصوصاً، أو إدخال هذه «العلوم الدخيلة»[1] هو الذي جعل اللغة العربية لغة ثقافية عالمية. وربما كان هو الذي قدّم للحضارة الإسلامية جانبها المنفتح منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن الثاني عشر. وربما كان هو ما منحها الإمكانية والطاقة الكامنة والدافعة للبقاء والتطور والاستمرار. فبينما نقل اليهود «التوراة» إلى اليونانية، فيما يسمى بـ«الترجمة السبعينية»، فإن العرب - وتلك إحدى مآثرهم - ترجموا الفلسفة اليونانية إلى العربية، بل واستعانوا بالمنطق اليوناني حتى في بناء نظرية النحو واللغويات لديهم، مما جعل لغتهم وثقافتهم تترقيان وتصمدان على مر الزمن. وهذا شيء حصل ويحصل شبيهه منذ القرن التاسع عشر في الثقافة العربية الحديثة عبر عملية الترجمة والنقل ومحاولة «إدخال علوم الأوائل» مرة ثانية.

العودة الثانية أقصد بها تلك المحاولة العربية الحديثة لاستعادة الفلسفة والتفكير الفلسفي وقضاياه في نسيج الثقافة العربية الحديثة، أو في سلسلتها الثقافية. واستعادة الفلسفة هي - كما قدمنا - استعادة للنظر العقلي في الموجودات. وقد بدأتْ محاولة استعادة الفلسفة وإدخالها، ببطء، منذ النصف الثاني في القرن التاسع عشر، وبلغت أشدها في عقود الثلاثينات والأربعينات والخمسينات من القرن العشرين. وهي تتعرض للتراجع اليوم، على الرغم من تكوّن تيار فلسفي، عقلي، ما يزال متمسكاً بالفلسفة وبالعقل في ثقافتنا الحاضرة.

---

١- يرى الدكتور محمد البهي أن ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية كانت ناتجة عن ضعف الشعور الديني عند المسلمين وتفكك وحدتهم وانقسامهم إلى أحزاب (فرق) وشعور كل فرقة بحاجتها إلى الجدل محافظة على وجودها. راجع: الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الجزء الأول؛ فصل: الترجمة والمترجمون، ص١٨٧ وما بعدها، القاهرة ١٩٤٥.

وعلى الرغم من أن الفلسفة اكتسبت بعضاً من مشروعية الوجود
السلسلة الثقافية العربية الحديثة.

فما هي الخطوات التي جرت لاستعادة وإدخال الفلسفة ثانية
الثقافة العربية؟!

كما هو معروف، كانت الفلسفة تعني، وإلى مدة طويلة، في الوجد
الشعبي العربي، وتحت تأثير الحملة الدينية عليها، ومعاداتها، أ
معنيين:

١- الزندقة والكفر.

٢- الكلام الثرثار الذي لا طائل وراءه.

وبعضنا ما يزال يستخدم عبارة «بلا فلسفة» عندما يسمع كلاماً
يعجبه، أو عبارة «من تمنطق فقد تزندق». ويُشَكُّ في أن هذه العبارا
المهينة للفكر والعقل والفلسفة تُستخدم في غير اللغة العربية. فه
صيغة ذات تاريخ، بدأ بحملات وفتاوى «تكفير الفلسفة» عند الفقه
العرب (كما في فتوى[1] ابن الصلاح الشهرزوري في القرن الهجر
السابع مثلا)، ولا تزال مستمرة، لكنها ذات دلالة على كل حال.

---

١- تقول هذه الفتوى عن الفلسفة والمنطق: «الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومَن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة...

«وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومَدْخَلُ الشر شَرٌّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين... فقد برّأ الله الجميع من مفرة ذلك وأدناسه وطهّرهم من أوضاره». (فتاوى ومسائل ابن الصلاح. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، ص ٢٠٩-٢١٠. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٦.

ويتفق مع ابن الصلاح في هذا الرأي كثيرون قبله وبعده، منهم أبو بكر الخوارزمي وأبو حامد الغزالي (القرن الرابع الهجري) والذهبي (القرن الثامن) والمؤرخان ابن خلدون والمقريزي (القرن التاسع) ومُفهرس العلوم القديمة طاش كبرى زاده (القرن العاشر)، والقائمة تطول قديماً وحديثاً وتصل إلى سعيد رمضان البوطي ورجال الأزهر ودكاترة الفلسفة فيه، أمثال محمد البهي وعبد الحليم محمود وغيرهم في القرن العشرين ميلادياً.

بدأت إعادة الاعتبار لكلمة «فلسفة» منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وربما كانت المقالة المعنونة بـ«الفلسفة» لجناب المعلم «خليل أبي سعد»، والمنشورة في مجلة المقتطف في آب/أوغسطس ١٨٨٢ من أوائل المرات التي استخدمت فيها هذه اللفظة - الفلسفة - على حقيقتها، وبمعنى إيجابي، أي مقرونة بالعقل، في الكتابة التأليفية العربية الحديثة.

ثم استُخدمت اللفظة بمعنى «ماهية الشيء» ومضمونه. وعلى ذلك استخدمها جرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤) في كتابه **الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية**، الصادر عام ١٨٨٤. ثم استخدمها في دلالة مشابهة جبر ضومط (١٨٥٨-١٩٣٠) في كتابه **فلسفة البلاغة**، عام ١٨٩٨. وشبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٤) عام ١٩١٠ في كتابه: **فلسفة النشوء والارتقاء**.

كما هو معروف، فقدت الحضارة العربية، ربما منذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، ديناميكيتها. ودخل المجتمع العربي، والإسلامي عموماً، في آلية تراجع. وضمر دور العقل وتراجعت الفلسفة. وبالمقابل كانت أوروبا، التي استعادت التقليد الفلسفي اليوناني، أي استعادت اعتماد «العقل» أساساً، منذ مرحلتي النهضة فالتنوير فالثورة الصناعية، مع جملة تطورات اجتماعية وفكرية واقتصادية وعلمية أخرى فيما بعد، قد شرعت تصعد، ولا تزال تصعد، على الرغم من كل الكلام المكرور عن «انحلال الغرب وتدهوره»، وعن أنّ أوروبا مجرد: «جيفة متمدنة». كما قال أحد كبار الشعراء والمثقفين الحداثيين العرب.

لقد اتضح وبشكل جلي، منذ القرن الثامن عشر، وتحديدا في القرن التاسع عشر، أن التفوق الأوروبي يمثل، كما يجب أن نعرف، أو كما يجب أن نعترف: «حضارة العقل» يونانية المصدر، وبأجلى صورها وأقصى حدود احتمالاتها، سلباً وإيجاباً. وربما ما كان ذلك ممكناً لولا أن أوروبا، ومعها الفكر الإنساني امتلكت زمام العقل وديناميكية مساره وآليتها؛ وكذلك فعلت كل الثقافات الأخرى، متجاوزة إشكالية القرون الوسطى،

أي إشكالية التوفيق ما بين العقل والنقل[1]. وهي الإشكالية الفكر التي توقفت، وربما تعطلت، عندها الفلسفة في الشرق الهلنستي، م الأفلاطونية المحدثة، واستمرت في فلسفة القرون الوسطى، إسلا كانت أم مسيحية، أم يهودية.

إذن: انطلقت أوروبا، ومنذ القرن السابع عشر تحديداً، وهو القر المسمى بـ«عصر العقل»، متجاوزة إشكالية التوفيق هذه، ومرجّ كفة العقل في المعادلة. أي، عملياً، قامت بالخروج من الحلقة المفر للمعادلة، ومشت في طريق العقل، أياً كانت محاسن ومساوئ ه الانطلاقة. تلك ظاهرة بادية في التاريخ والواقع العالمي الراهن، أو م واقعة جعلت أوروبا تتفوق، إذا كان بعضهم يخاف من استعمال كلم تتقدم. بينما الآخرون الذين أُعيقوا، أو تعطلوا وتجمدوا عند إشكال التوفيق، تراجعوا، وبعضهم وصل به التراجع إلى درجة إلغاء كفة الع في المعادلة التوفيقية وترجيح كفة النقل، كما حصل منذ القرن الهجر السادس. وهكذا توقف هذا الفريق (المجتمع العربي)، وأعتقد أن ضرر من استعمال كلمة: تخلف.

---

١- هذا كان جوهر دعوة زكي الأرسوزي: تجاوز «العصور الوسطى» بالعودة إلى «عروبة الجاهلية» قافزاً فوق مرحلة الإسلام والشعوب والثقافات التي دخلته، لكن المشكلة أن «عروبة الجاهلية» كانت حقاً «جاهلية»، وكان الإسلام متقدماً على الجاهلية لجهة إنشائه نظاماً وعقيدة وكياناً عربياً. في حين كانت النزعة العقلية اليونانية، التي عادت إليها النهضة الأوروبية، متقدمة، من ناحية نزوعها إلى تقديم العقل، على التفكير الديني اليهودي والمسيحي. من هنا نفهم مهاجمة الفلاسفة «الوثنيين»، أمثال «فورفوريوس» في كتابه ضد المسيحية، للمسيحية في القرون الميلادية الأولى، وتالياً مهاجمة فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر للمؤسسة الدينية، فضلا عن توجيه الهجوم نفسه من قبل المؤرخين، أمثال «إدوارد غيبون» في كتابه **انحلال الإمبراطورية الرومانية**. وهكذا كانت مقايسة الأرسوزي بين العصور الوسطى في أوروبا والعصور الوسطى العربية مقايسة ميكانيكية وذات أبعاد رومانتيكية، وربما غيبية، أو حتى عرقية، أكثر مما هي تأسيس عقلي حضاري - عقلاني جديد.

مع إعادة تشكيل وتكوين السلسلة الثقافية والاجتماعية العربية الجديدة، بدأت الفلسفة في العودة للظهور، وعاد العقل لمحاولة الاشتغال في الفكر والواقع العربيين. وقد سارت خطوات هذه العودة عبر المحاور التالية:

أولاً: إعادة الاعتبار لمحاولة التفلسف العربية الأولى في القرون المزدهرة للحضارة العربية. وقد تم ذلك بوسيلتين:

أ - تحقيق ونشر النصوص الفلسفية العربية القديمة. وكان المستشرقون هم الذين بدأوا هذا الطريق حتى قبل القرن التاسع عشر، كما نشروا مخطوطات الأدب والشعر والتاريخ، ليتابعهم العرب في هذا الطريق منذ ثلاثينيات القرن العشرين. وهكذا أعيد تحقيق أعمال ابن رشد والفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم.

ب - دراسة محاولة التفلسف العربية القديمة، إياها، عن طريق دراسة أعلامها وقضاياها وموضوعاتها. ومن أوائل الإشارات لذلك مقالة في مجلة المقتطف عام ١٨٨٦ لجناب ديمتري أفندي خلاط بعنوان «ابن رشد والفلسفة الأندلسية»، يلخص فيها الكاتب دراسة رينان عن ابن رشد، على ما يبدو. وقد كان كل من محمد لطفي جمعة وجميل صليبا ومصطفى عبد الرازق وعبد الرحمن بدوي وماجد فخري وألبير نادر من ممهدي الطريق العرب، بعد ومع جهود المستشرقين.

ثانياً: ترجمة الكتب والنصوص الفلسفية اليونانية، ومداخل وتواريخ الفلسفة عامة وتواريخ الفلسفة الإسلامية خصوصاً. ويبدو أن كتاب **تاريخ الفلاسفة** لزينون، الصادر عام ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م في مطبعة بولاق، قد كان من أوائل الكتب التي تُرجمت. وتُذكر هنا أيضاً جهود أحمد لطفي السيّد في ترجمة أرسطو منذ العشرينيات من القرن العشرين، ثم تكثفت هذه الجهود بدءا من الثلاثينيات.

ثالثاً: التأليف الفلسفي الجديد، سواء أكان في قضايا الفلسفة العربية أم كان في الفلسفة القديمة اليونانية أو في الفلسفة الأوروبية الحديثة. وقد بدأت هذه الجهود منذ الثلاثينات، وأسهم فيها أمثال جميل صليبا وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وحافظ الجمالي وبديع الكسم وعثمان أمين وعادل العوا وإبراهيم مدكور وماجد فخري وألبير نادر وغيرهم. وهنا لا تفوتني الإشارة إلى جهود الأساتذة السوريين المشار إليهم، والتي تُتجاهل غالباً، حتى في سورية. وغني عن القول أن التأليف الفلسفي، في هذه المرحلة، إنما اعتمد على إنشاء كليَّتين للفلسفة في جامعتي القاهرة ودمشق، وفي تقرير تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية في بعض الدول العربية.

لكن يُلاحظ أن التأليف الفلسفي المحض، أو المبدع، لا يزال ضعيفاً في اللغة العربية. وغالبية ما يُؤلَّف إنما هي تواريخ عامة، أو تواريخ فردية لفلاسفة، أو استعراض لقضايا فلسفية، وغالبها تدخل ضمن المناهج الدراسية، أو رسائل الإجازة العلمية. وربما نستطيع القول: «عندنا مؤرخون، وأساتذة للفلسفة، وهم جيدون، لكن هناك شكاً في أن يكون عندنا فلاسفة». وربما نستعيد، هنا، الحالة القديمة، عندما كانت الفلسفة العربية القديمة شروحاً على الفلسفة قبلها، وخصوصاً اليونانية. وكما تعرفون، فقد كان الفارابي شارحاً لأرسطو المفهوم عبر مدرسة الإسكندرية، وامتياز ابن رشد الكبير هو أنه كان الشارح الأكبر لأرسطو أيضاً.

كان هذا تخطيطاً هيكلياً وأولياً لعودة الفلسفة إلى الثقافة العربية، بعد أن أخفقت محاولة الفلسفة الأولى للاستيطان داخل البيئة الثقافية العربية، وهي المحاولة التي تجمدت منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ، سواءً بإنكارها وتحريمها من قبل الفقهاء، أو محاولة التوفيق بينها وبين الدين لدى الفلاسفة وبعض المتكلمين وبعض

الفرق الباطنية التي كانت استمراراً للتقاليد الهرمسية والأفلاطونية المحدثة والغنوصية في ثقافة الشرق الأوسط منذ القرن الميلادي الثاني، وربما قبل ذلك. فماذا تعني هذه العودة، أو محاولة الاستيطان أو الإدخال الثانية هذه، وما هي ظروفها ونتائجها، وما هو واقعها، وما هي آفاقها؟!

إذا اتفقنا على أن الفلسفة هي النظر العقلي في الموجودات، كما سبق التعريف، أو هي استعمال العقل في التفكير، وتحديداً في السلوك، أي العيش، فإن عودة الفلسفة الغائبة إنما كانت تعني بداية عودة الوعي الغائب، أو تعني، على وجه الدقة، دعوة العقل للاشتغال في جسد المجتمع العربي وثقافته اللذين تغرّبا عن العقل والفعل والتاريخ طويلاً. ومن هنا كان لهذه العودة الأهمية والدلالة نفسها لاستدعاء الفلسفة وادخالها في المرحلة السابقة، أي مرحلة «الإمبراطورية العربية»، عندما استدعيت هذه الفلسفة إلى اللغة العربية، أو «نُقلت» إليها حسب اصطلاح القدماء، في محاولة لتوحيد وتلبية حاجات دولة مترامية الأطراف ومختلفة المذاهب والموروثات والعقائد، فكانت الفلسفة عامل توحيد عقلي مقترح. فالفلسفة، بما هي عقل، هي أعدل الأشياء قسمة بين البشر، على اختلاف مذاهبهم. أضف إلى ذلك محاولة مواجهة، أو تحريك، جمود النص الديني والفقهي أمام حاجات جديدة لشعوب وثقافات متعددة تعيش في دولة أو إمبراطورية واحدة. كما يمكننا أن نضيف دلالة أخرى للعودة الثانية في العصر الحديث، والتي نحن بصددها، ألا وهي محاولة إدماج العرب، مجتمعاً وثقافة، في الحضارة العالمية الحديثة، والتي هي، منذ القرن السابع عشر، حضارة العقل بامتياز، أياً كانت الانتقادات الموجهة لحضارة العقل هذه. والحضارة الحديثة هي حضارة العقل الإنساني عموماً، وليست حضارة أوروبا حصراً. وها نحن نشاهد بداية انتقال هذه الحضارة العقلية الإنسانية إلى مراكز غير أوروبية، كاليابان والهند والصين. وربما إلى غيرها، بعد أن سبقت إلى ذلك كل من أمريكا وروسيا، وقد ظهر أثر ذلك في القرن العشرين.

معروف أن محاولة التفلسف العربية الأولى بقيت في عمومها، وحتى لدى الممثل الأكبر للعقل، ابن رشد، أسيرة مشكلة التوفيقية، أو: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من «اتصال». كما سمى ابن رشد أحد أهم أعماله. وإن كانت هناك حالة مفردة، فهي حالة أبي سليمان المنطقي (القرن الرابع الهجري) التي فَصلت بين مجالي الفلسفة والدين[1]. وبعبارة أخرى، بقيت هذه المحاولة الفلسفية العربية، في مجملها، أفلاطونية محدثة منقولة إلى اللغة العربية. أي أنها محاولة للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية. وهو عين ما حاولته الأفلاطونية المحدثة في اليهودية، عبر فيلون الإسكندري في القرن الميلادي الأول، ثم في فلسفة أفلوطين في القرن الميلادي الثالث، أو في مدارس جنديسابور والرها ونصيبين وبعدها بغداد، وكذلك تالياً في الفلسفة المدرسية المسيحية الأوروبية الوسطى، وخصوصاً لدى القديس توما الإكويني، نقلاً عن العرب. ومن الدوران في هذه الحلقة المفرغة، ومعه، تعطلت محاولة التفلسف العربي الأولى، وتحللت مع تحلل المجتمع العربي نتيجة عوامل التحلل الداخلي من ناحية، والضغوط الخارجية من ناحية ثانية، مما لا مجال لتفصيله هنا. وخرجت المنطقة العربية من دور الإبداع

---

١- رأي أبي سليمان المنطقي معروض في «الليلة السابعة عشرة» من الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي (طبعة أمين والزين السابق ذكرها). وفيه يهاجم «إخوان الصفا» تحديداً؛ وهم الذين يقوم جوهر عملهم وغايته على هذه المحاولة: «وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال». وخلاصة رأي أبي سليمان أن للدين مجاله وللفلسفة مجالها، ولا مجال، أو لا داعي، للخلط أو التوفيق بينهما. يقول أبو سليمان: «إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق، لكنها ليست من الفلسفة في شيء». كما يقول عن محاولة «إخوان الصفا» الجمع بين الفلسفة والشريعة: «تعبوا وما أغنوا... وحاموا وما وردوا... ونسجوا فهلهلوا... ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع». وقد قال سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) بهذا الرأي فيما بعد، في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة»، وهو أن للدين مجاله وللفلسفة مجالها. ويمكن أن يكون هذا الرأي تأسيساً للعلمانية التي تَعتبر الدين شأناً خاصاً وفردياً لا يتعارض ولا يتوافق، بالضرورة، مع العقل.

الإنساني. فكان ما يسمى بتحريم الفلسفة، أو الفتاوى ضدها، وهي كثيرة ومعروفة، نتيجة لهذا التحلل والتدهور الحضاري والاجتماعي، وليس سبباً له. فلو استطاع المجتمع العربي متابعة الصعود، أو النهوض، لنهضت معه الفلسفة كذلك، ولذهبت فتاوى الفقهاء أدراج الرياح. وهذا ما حدث في أوروبا، مثلاً، حيث حوربت الفلسفة مثلما حوربت في ديار الإسلام. لكن انتصار العقل، وصعود المجتمع ككل، وظهور العلماء والعلم والصناعة والطبقة البورجوازية، جعل الفلسفة تستمر وتثمر في أوروبا. أما في المنطقة العربية، فمنذ القرن الهجري السادس لم يعد هناك شيء ذو بال، إلا بعض الإلماعات، مثل ابن خلدون الذي تأمل في قيام الدول وخرابها، وكأنه بومة منرفا التي لا تنعق إلا وقت المغيب، كما كان هيغل يقول. فبعد أن هاجم ابن خلدون الفلسفة، متابعاً من سبقه في ذلك، حوّلها إلى علم اجتماع في مقدمته المشهورة. وربما كان هذا جوهر ما فعله كارل ماركس، ولكن في اتجاه معاكس، أي في اتجاه تعميق الفلسفة، وتحويل اهتمامها العقلي ونظرها إلى الواقع العياني. أمّا الفتح العثماني- الإسلامي للقسطنطينية، فلم يكن إلا مجرد نصر عسكري، ولم تترتب عليه أية انتصارات فكرية في «دار الإسلام».

في الوقت الذي خرج فيه العرب والإسلام عن مسار العقل والفلسفة كانت أوروبا قد استلمت مشعل العقل التاريخي، ومعه مشعل الفلسفة التي استعادت حيوية جديدة. ولا ريب أن العرب كانوا ممن أسهم في إبقاء مشعل العقل، ومعه الفلسفة ، مشتعلاً، وإن لم يزيدوا كثيراً في إضرامه، وليس بالقليل حفظ «علوم الأوائل» أكثر من أربعماية سنة في وقت كادت فيه تندثر في مهدها، إلى أن نقلوه إلى غيرهم؛ فقد «كان للفلسفة انتقال كثير»، كما قال قديماً الحكيم الكبير «أبو سليمان المنطقي» أستاذ أبي حيان التوحيدي . وهكذا قبع العرب يتفرجون، بينما تخطت أوروبا مشكلة الفلسفة الإسلامية والمسيحية واليهودية، أو الأفلاطونية المحدثة كلها، في التوفيق بين العقل والنقل، أي بين الفلسفة والدين، وسارت في طريق العقل والتجريب، طريق ديكارت وسبينوزا وبيكون وكانط وهيغل، إلى آخر فيلسوف أوروبي عقلاني

معاصر[1]. لقد حُسِمت المراوحة في دائرة التوفيقية المفرَغة بترجيح كفة العقل واعتماد الفلسفة . ثم أتت الثورة الصناعية، والثورة العلمية التكنولوجية، وبعدها الثورة المعلوماتية، لتظهر إمكانية الثورة الفلسفية العقلية، ولتوجه - عملياً - الضربة القاصمة إلى كل أنماط التفكير السابقة.

وهاهو المجتمع العربي، منذ أواسط القرن التاسع عشر، يحاول استعادة العقل، أي يحاول النظر العقلي في أموره أو في واقعه. تحديداً، يحاول استخدام العقل في التفكير وفهم الواقع ومعايرة السلوك. لكن المحاولة تواجه صعوبات، كمثل تلك التي واجهتها في المرة السابقة، وهذا ليس من جانب السلفيين والأصوليين وحدهم: فثمة «نقليون» حتى في مجال المتفلسفين كما يبدو. ومقالات تسفيه الفلسفة - وضمناً العقل - لا تزال مستمرة، من مقال نُشر في مجلة الحقائق الدمشقية عام ١٩١٠، بعنوان «التفلسف الحديث»، إلى كتيّب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الصادر في التسعينيات من القرن العشرين بعنوان «الدين والفلسفة»، إلى كتب التبشير بمعجزات «العذراء والقديسين» التي يكتبها بعض الكهنة وأساتذة الفلسفة الذين يتحدثون عن العقلانية والحداثة[2]، إلى اتهام الفلسفة بالخيالية والبعد عن الواقع، لدى كثير من المتمركسين العرب، إلى تبادل أساتذة الفلسفة الحوار على أساس جغرافي، أو طائفي، أو ديني، كما فعل محمد عابد الجابري في رده على

---

١- بالطبع لا يزال هناك تيار فلسفي أوروبي غير عقلاني، ونيتشه مجرد مثال، مثلما لا يزال هناك تيار توفيقي يمثله - مثلاً - فكتور كوزان، كما أن هناك تيارات تحاول فَلْسَفَةَ الدين أو إعادة «تديين» الفلسفة، مثل بول تيلش وكارل بارث وتيار دي شاردان وجاك ماريتان في القرن العشرين - مثلاً - وغيرهم فيما قبل وفيما بعد. لكن الفلسفة العقلانية هي الغالبة والمؤسِّسة للفكر والمجتمع الأوروبيين منذ بيكون وديكارت.

٢- راجع كتاب: عذراء الصوفانية، لإلياس زحلاوي وأنطون مقدسي، دمشق ١٩٩١. يتحدث هذا الكتاب عن معجزات وظهور للسيدة العذراء في دمشق أواسط ثمانينيات القرن العشرين.

انتقادات جورج طرابيشي خلال التسعينيات من القرن العشرين[١].
وكل هذه المواقف إنما هي دلالات على حالة التعثر التي يعيشها المجتمع العربي ومشروعه النهضوي، مثلما يعيشها العقل والفلسفة في هذا المجتمع. ويبدو أنها تعثرات ومصاعب الاندماج في العالم المعاصر، واستيعاب أسسه العقلانية ومقولاتها وأهدافها، تعثرات موت القديم وولادة الجديد. مثلما يبدو أن عملية استدعاء العقل، واستدماجه في الثقافة العربية الحديثة، هي عملية تاريخية طويلة المدى تمس أعماق البنيات الاجتماعية، مثلما تمس أعماق التفكير الفردي. وعلى كل حال فإن هذا التعثر، إنما هو بُعد، أو وجه آخر، لتعثرنا في دخول العصر والمساهمة في الحضارة من موقع المنتِج والفاعل. فنحن حتى الآن، وعلى المستوى العام، لم ننجح في تجاوز إشكالية التوفيق ما بين العقل والنقل، التي تم تجاوزها، على مستوى الفكر البشري، منذ القرن السابع عشر المعروف بـ«عصر العقل». بل وتبدو كفة النقل هي الراجحة، في ثقافتنا وسلوكنا، حتى الآن. وحسبك أن بعض الجامعات العربية لا تزال ترفض تدريس الفلسفة في أقسامها؛ وحتى الجامعات التي تدرّس الفلسفة تحوّل التدريس فيها إلى عمليات نقل وحفظ واستظهار، من دون أن تستطيع فلسفة هذه الجامعات النظر العقلي في مؤسساتنا وهيئاتنا وبنياتنا الاجتماعية والثقافية. وبهذا، تَحول التيار العقلي الفلسفي من فرح أنطون وشبلي شميل، مروراً بجميل صليبا وكامل عياد وعادل العوا وبديع الكسم، وصولاً إلى عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وصادق العظم، إلى تيار نخبوي مهمَّش، لا يختلف وضعه كثيراً عن وضع من سُموا بـ«فلاسفة الإسلام»، المهمشين قديماً. وأرجو أن يكون هناك من هو أكثر تفاؤلاً مني، إذ يرى أن هناك فلسفة عربية، أو إسلامية، وحتى «فلسفة هلنستية» أو شرق أوسطية ولا مشكلة في الأسماء، قديماً وحاضراً، وأنّ هناك آفاقاً رحبة للفلسفة والعقل، وبالتالي للمجتمع. وأنّ

---

١- راجع: حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر + اليوم السابع، الدار البيضاء ١٩٩٠.

يبين ذلك عبر دراسات إبداعية، بدل الدخول في مماحكات سياسية وعاطفية، بل ووطنية، ذات بعد نفسي تعويضي، حول «تأثيرنا» في نشأة الفلسفة اليونانية، أو في نهضة الفلسفة الأوروبية، أو العقلانية الحديثة، أو في تفرد وتميز الفلسفة العربية، أو الإسلامية. وحتى عن دَيْنِ الفلسفة اليونانية لمنطقة الشرق الأوسط.

لا تزال الحاجة إلى الفلسفة، أو الحاجة إلى العقل، قائمة في الحاضر العربي، مجتمعاً وثقافة، وهذا هو مسوّغ الفلسفة وجدواها، وهذا ما يعطيها مشروعيتها. وأمام إخفاق التيار السلفي، الديني والتيار المتحدثن، في النهوض بهذا المجتمع، أو في إدخاله مجال العصر الحديث، لا يسع المرء إلا أن يدعو إلى عودة الفلسفة وإدخالها في صميم التفكير والسلوك: عودة العقل الغائب. والباب تفتحه حاجات الراهن وليس الماضي، ويبقى المستقبل أفق احتمالات وإمكانات تتوقف على مدى قدراتنا ورؤيتنا وفاعليتنا. ومن هنا فإن علينا أن نشق طريق الفلسفة، طريق العقل، مهما كلف ذلك من تضحيات، ودون انتظار لوثر عربي، أو ڤولتير. فقد أتى لوثر العربي ممثلاً في شخص «محمد عبده» (١٨٤٩- ١٩٠٥) في العصر الحديث. وأتى ڤولتير ممثَّلاً في شخص «أحمد فارس الشدياق»، ولكن المشكلة بقيت قائمة. ولهذا فالمشكلة ليست هنا. والمشكلة ليست ذهنية، أو فكرية. وربما كان الأجدى أن نبحث عنها في مكان آخر.

وفي كل الأحوال، فقد أنتجت فترة النهضة العربية الحديثة مهاداً فلسفياً يمكن الاعتماد عليه في متابعة طريق التفكير الفلسفي، أي العقلاني. وهذا ما يسوغ كتابنا هذا، ويؤسس لـ«مدرسة التحرر الكامل».

لكن لنعد إلى القرن التاسع عشر، حيث البداية الجديدة لرؤية المشكلة ومناقشتها في المنطقة والثقافة العربيتين مرة ثانية.

## ٢ ـ المنظر من شرفة القرن التاسع عشر: رؤية فرانسيس مراش

«فهبوا من رقادكم يا جميع أبناء الوطن وادخلوا في مراسح العلم ومسارح المعارف والآداب، لتكونوا أولاد هذا العصر الجديد وأبناء بَجْدَته، واخلعوا عنكم أسمال الجهل والغفلة والبسوا سربال الهدى والنباهة لتوجدوا أخصّاء ومختارين في عرس هذا الفتى الميمون، أي القرن التاسع عشر الذي يزف على عروس الفلاح والنجاح»[١]

كان القرن التاسع عشر، ويحدد بالفترة ما بين الثورة الفرنسية ١٧٨٩ والحرب العالمية الأولى ١٩١٣-١٩١٨، قرن التفاؤل والتقدم والآمال الكبيرة، مثلما كان قرن الثورات الشعبية وتشكل وعي الطبقة العاملة مقابل صعود البرجوازية. كان ربيع الشعوب في أوروبا، وكان قرن الحروب النابليونية والوحدة الألمانية، مثلما كان قرن هيغل وماركس وداروين وبدايات فرويد والثورة الصناعية والسكك الحديدية والبواخر والحديد والبضائع والأفكار العابرة للقارات. كان قرن الروايات العظيمة، مثلما كان قرن الأفكار الفلسفية الكبيرة.

كان قرن الحروب الاستعمارية والجرائم الرأسمالية. كان هذا القرن المتناقض كما وصفه تشارلز ديكنز (١٨١٢-١٨٧٠) في مفتتح روايته قصة مدينتين:

---

١ ـ فرانسيس مراش، مقالة: القرن التاسع عشر: والمقالة موجودة في كتاب «مجالي الغرر لكتاب القرن التاسع عشر»، جمعه: يوسف صفير، ط٢. المكتبة العثمانية ببعبدا (لبنان) ١٩٠٦. ولم أستطع تحديد تاريخ كتابة المقالة، أو مكان نشرها للمرة الأولى.

**«كان أحسن الأزمان، وكان أسوأ الأزمان. كان عصر الحكمة، وكان عصر الحماقة. كان عهد الإيمان، وكان عهد الجحود، كان زمن النور، وكان زمن الظلمة. كان ربيع الأمل، وكان شتاء القنوط. كان أمامنا كل شيء، ولم يكن أمامنا شيء. كنا جميعاً ماضين إلى الجنة مباشرة، وكنا جميعاً ماضين إلى جهنم مباشرة. وعلى الجملة، فقد كانت تلك الفترة أشبه ما يكون بعصرنا هذا».**

هكذا بدا القرن التاسع عشر لأوروبي مثل تشارلز ديكنز، أي لكاتب يعيش داخل هذا الزمن ومكانه - أوروبا - ولكن كيف يبدو منظر القرن بالنسبة لكاتب يعيش خارج أوروبا؟! يعيش في ظلال الشرق والإمبراطورية العثمانية، وليكن هذا الكاتب العربي هو فرانسيس مراش (١٨٣٥-١٨٧٤)؟!

كتب مراش مقالة عنوانها «القرن التاسع عشر» بدأت هكذا:

**«مَن هذا الفتى المقبل من عالم الأنوار، اللابس سربال المجد والاقتدار المتمنطق بمنطق السطوة والانتصار. مَن هذا الفتى المتلألئ بالبهاء والجمال، الرافل بذيول الوقار والكمال، المختال في السعادة والكرامة والإقبال. مَن هذا المتزين بالعلم والأدب. مَن هذا الفتى البالغ في مرقاة الاجتهاد إلى أقصى درجات السمو والارتفاع، الواصل إلى أشمّ قمم الفلاح والانتفاع؟**

**«هذا هو القرن التاسع عشر الذي أَطْلَعَ على غرته كل شموس القرون الغابرة، ولبس كل كرامة الأعصار الغابرة، وتمنطق بكل قوة الأزمان الدابرة. هذا هو القرن التاسع عشر الذي تلألأ بأنوار محاسن الخليقة وجمال أسرارها، ودخل بمهابة الطبيعة وكمال أطوارها، واختال في كل المقدرة والظفر، وتناهى بالغنى والثروة والقدر. هذا هو القرن التاسع عشر الذي تزين بعلم الموجودات ومعرفة الكائنات وإدراك الواجبات، وتجمّل**

**بتنظيم النواميس والشرائع، وضم شمل الهيئة والمواقع، ورفع صولجان العقل القاطع. هذا هو القرن التاسع عشر الذي بلغ أعلى مراتب الكمال وأرفع درجات الفخار وجلس على رؤوس الأدهار. فماذا جعل هذا القرن سلطان القرون؟».**

لكن كيف تعرَّف فرانسيس مراش إلى القرن التاسع عشر وهو يعيش في الإمبراطورية العثمانية (مدينة حلب)، وما سر حماسته الشديدة لهذا القرن الذي هو أوروبا زماناً ومكاناً؟!

تعرّف فرانسيس مراش إلى القرن التاسع عشر من خلال رحلته إلى باريس، المنشورة في عام ١٨٦٧[١]. ففي هذه الرحلة أقام مراش مقارنة مضمرة بين أوروبا والإمبراطورية العثمانية، بدءاً من المقارنة بين الطبيعة في أوروبا، والطبيعة في بريّة حلب، وصولاً إلى المقارنة بين باريس وليون ومرسيليا، وبين الإسكندرونة والقاهرة والإسكندرية وبيروت. يصف مراش في رحلته الطبيعة في محيط حلب كما يأتي:

**«أوعار ملقاة وسط الطريق، كأنها أمواج البحر الجامدة معدَّة لتمزيق سفن البر. قِفار لا ينبت فيها سوى شوك قتاد وهوام السموم. صخور منفردة في الأراضي الخالية، كأن الأيام بخرتها والرياح صقلتها لتكون أوتاداً لمضارب الخراب والكآبة. جبال صلعاء القمم، معمَّمة بِسُحب القتام، ولا مزية لها سوى الشمخ إلى السماء. فهي كالجاهل المتكبر والأحمق المدّعي. تلال وعرة خشنة وهضاب مجدبة ممحلة منفردة كاللصوص في درب أبناء السبيل لنهب راحتهم وقطع طريقهم وتهشيم حوافر دوابهم، وهي ليست مأهولة سوى بأوكار الأفاعي وأكوار الحشرات. أودية تدوي بهدير المياه الهابطة من ينابيعها لخطف المارّين، ودهاده فاغرة الأفواه لابتلاع السالكين على شفاهها، وهضمهم**

---

١- راجع نشرتنا لهذه الرحلة في كتاب: رحلات في الزمان والمكان. ص١٧- ٣٨. منشورات ٢١، دمشق ٢٠٠٠ (م. خ).

في ظلمة وظلال الموت. عواصف وقواصف تهبّ من مرابضها الجهنمية على السري، فتلفح وجوههم وتذهب بأعينهم إذا سمحت عن أرواحهم. إنها راكضة على فراش الأوصال تعارِض سير القوافل وتهدّد الحمول الثمينة بالغرق والتلف، إذ لا يوجد لها من المعابر سوى بعض قناطر مقطّعة الأوصال، هابطة تحت ثقل الشيخوخة ودَوس أقدام الزمان. منازل يعشو إليها المسافرون، ولكن لا نار قرى ولا راحة كرى ولا وساد سوى أقذار البهائم والدواب».

هذه هي الطبيعة الشرقية، وهذه هي البلاد العربية التي رآها مراش في رحلته إلى باريس. فكيف رأى الطبيعة والبلاد والناس في أوروبا؟! لنقرأ:

«وصباح العشرين منه انقضّ بي البخار على مدينة مرسيليا حيثما وجدت ذاتي حينئذ مرتاحاً في حضن الغرب متخطراً تحت سماء أوروبا. وبعد إقامتي ثمانية أيام في هذه المدينة المصاغة من عسجد الظرافة والمطرزة بلؤلؤ الجمال عنوان السعادة البشرية وفاتحة كتاب التمدن، ركبتُ بخار البر في طريق الحديد وأخذت جهة ليون.

«فأي عين تشاهِد تلك الأرض الممتد فيها ذلك الطريق ولا تلبس حالة الاندهاش والتعجب وتسكب على القلب سلسبيل الابتهاج والطرب وتدفع إلى النفس أنبل الأدب والتهذيب فاتحة أبواب أجمد وأمنع القرائح. فلا يسعني هنا شرح ما رأيته من خصب وازدهار هذه الأرض السعيدة، وما يلوح عليها من بديع عناية البشر المتمدنة ونتائج سمو أفكارهم، لأن ذلك أمر يحتمل مجلدات كبيرة، ولكن أقول بأوجز المقال إن جميع تلك المسافات، التي كنت أمر عليها فلواتٍ وجبالاً وهضاباً، كانت بستاناً واحداً ومدينة واحدة، وما كنت أشاهد لون التراب الطبيعي سوى

**أسطوانات طريق الحديد حيثما تكرُّ العجلات، وما سوى ذلك فجميعه بساتين نضر، وكروم مخصبة وغياض أنيقة تتخللها الينابيع والأنهار، ورياض تبتسم بثغور الزهور المتنوعة الأشكال والألوان وتزهو رافلة بحللها السندسية النضرة التي لا تذبل غضاضها ولا تجف بضاضتها، وعرائس زهرية أو جدران شجرية بديعة التأصيل والتفصيل تحت جانبي الطريق لنشر الروائح الزكية على المسافرين ووقايتهم من حرِّ الضحى بالظل الممتد العديم التقلص، هذا عدا العمار المتواصل الذي لا تنقطع صلته ولا ينفصل شمله، فمِن بلدان وقرى ومنازل وبيوت ودساكر ودكاكين ونحو ذلك».**

واضح هو التضاد ما بين المشهدين: مشهد الشرق الخرب، ومشهد الغرب العامر. ويضاف إلى هذا التضاد وصف القاهرة كما يلي:

**«أما أسواق هذه المدينة فليس أقبح منها في شدة ضيقها وأوخامها؛ حتى أن البعض منها لشدة ضآلته يكاد يضيق بمسير اثنين معاً ولا يقبل الضوء. فتَرى البيوت الكائنة في شوارع كهذه غاطسة على الدوام في ظلمات بعضها فوق بعض».**

وبالمقابل فإليكم وصف باريس:

**«هو ذا تيار البخار قد دفعني الآن إلى مدينة باريس، مصب أنهار العجائب وموقع أنوار التمدن والآداب. وها قد أخذتْ عيناي ترى ما كان يراه ذاك الذي خطفته أرواح الآلهة إلى السماء الثالثة، فلا ريبَ أنني أقاسمه حاصل العي والحصر وأبادله نفس البهتة والحيرة في ميدان الدهش والاندهال لدى ما يوجد هناك من العجب الذي يأخذ بكل صواب...**

**«ذات شوارع رحبة العرض، مستقيمة الطول، حسنة التمهيد والتخطيط، مفروشة على الجانبين بأشجار مستوفية النظام والنسق، لكي ترد حرارة الشمس وتأذن لرطوبة النسيم،**

**جامعة كل شروط النظافة والإتقان، فلا يقوم هناك للجيف الطاعونية انبعاث، وللأقذار الوبائية حشر، بل حدائق رياض وأزهار وساحات واسعة محكمة الأسلوب».**

يطول وصف باريس على هذا النحو، وهو وصف يتضمن في ثناياه المقارنة مع مدن الشرق التي رآها. فلم يُعجب مراش منها إلا ببيروت «الحديثة»، التي كانت قد بدأت - آنذاك - تفتح أبوابها وحياتها على الغرب.

كما هو واضح، لا يعقد مراش مجرد مقارنة ما بين مدينتين أو طبيعتين، أو دولتين، بل يقارن بين حالتين حضارتين مختلفتين ووضعين اجتماعيين وحضاريين مختلفين، ولهذا فهو يعلل ما يرى قائلاً في الرحلة إلى باريس إن الذي أثار إعجابه:

**«وهكذا فكم تستميل الإنسان هذه الديار التي تمنح غنى غير مسلوب وأمناً غير مثلوم وحرية غير مأسورة، وحياة غير مهددة ولا مذعورة، فالابتسام هناك لا يفارق الوجوه والأفراح لا تهجر القلوب والأغاني لا تَترك الأفواه والنعيم لا يدري بؤساً وشموس المسرات واللذات لا تعلم كسفاً».**

وكما يبدو، فمراش يقارن ضمناً بين أوضاع الإنسان في الإمبراطورية العثمانية وأوضاعه في أوروبا والغرب عموماً.

فكيف وصل الغرب إلى هذه الدرجة من الرقي؟!

يكتب مراش مستنتجاً في رحلته:

**«لأن العقل المستنبَط في هذه الديار قد استخدم نواميس الصناعة فقهر شرائع الطبيعة بنفس أسلحتها، فكوّن من العناصر كواكب وشموساً، ومن المعادن أضواءً فجعل الظلام نهارً، واستطلع فيه نجوماً وأقماراً وغار على شأنه فكان أمام الخليقة مغواراً فأحرز غاية ما يكون وقال للكائنات احذروا، فحذروا.**

**«وكل هذا الجمال العجيب والكمال الذي رَقَت إليه هذه المدينة**

**المعظمة إنما هو نتيجة ما بلغ إليه العقل عندهم من التقدم والنجاح، فلا ريب أن سلطان عقل هذا الجيل في هذه الديار قد جلس الآن على قمة عرش كماله وأخذ يشن على العالم غارات قواته ليفتتح معاقل الطبيعة ويقلب ممالك الظلام».**

هذا هو السبب في ازدهار الغرب، كما يراه مراش: **الصناعة والعقل والتقدم والحرية**؛ مع التأكيد على مركزية وأولوية **العقل**. وتلك كانت مُثُلَ وقيم وإضافات القرن التاسع عشر، كما هو معروف. وإن لم يكتمل منها الكثير كما هو معروف أيضاً. وربما هنا نجد سر انبهار مراش بأوروبا وبالقرن التاسع عشر. إنه انبهار من وجد ما يحتاجه ويفتقده في بلاده.

قد يقال إن مراش منبهر بالغرب وعقلانيته وبرجوازيته الصاعدة، مثله مثل سلامة موسى وحسين فوزي ولويس عوض وطه حسين ومحمد كرد علي وتوفيق الحكيم وغيرهم ممن أتى فيما بعد. وهذا صحيح على الرغم من تبسيطه. لكن الأصح أن يقال إنما مراش كان ينادي بالنسبة لمجتمعه المتخلف بالقيم والأوضاع الحضارية المتقدمة والجديدة التي رآها في أوروبا، وكان يفتقدها في مجتمعه. فأوروبا كانت - آنذاك - قبل كل شيء، مثال التقدم والازدهار. كانت مثالاً ونتيجة للعقل عندما يعمل. كانت مستقبل العالم، على الرغم من تناقضاتها الداخلية، وعلى الرغم من كل ما حصل منذ الحرب العالمية الأولى، حيث بدأ المثال الأوروبي يتعرض للمساءلة والإنكار.

في كل الأحوال، كان القرن التاسع عشر نتاج عصر التنوير، هذا القرن الخاضع لما يسميه تيودور أدرونو (١٩٠٣-١٩٦٩) وماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) بـ«ديالكتيك التنوير»، أي الطابع المتناقض لهذا العصر. وهو ما كان قد أشار إليه «**البيان الشيوعي** - ١٨٧٢»[١]

---

١- يقول ماركس وأنجلز في البيان الشيوعي: «وخَلقت البرجوازية منذ تسلطها الذي لم يكد يمضي عليه قرن، قوى منتجة تفوق في عظمتها كل ما صنعته الأجيال السالفة مجتمعة». ثم يلاحظان مستدركين: «أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي ولد في أحشاء المجتمع الإقطاعي فإنه لم يقض على التناقضات بين ⟸

أثناء حديثه عن البرجوازية الأوروبية والطابع المتناقض لإنجازاتها ووضعها في القرن التاسع عشر. وجملة القول، فإن ماركس إذا كان قد رأى «التناقض» من موقعه ونقطة مراقبته داخل أوروبا، فإن فرانسيس مراش، بحكم ظروفه ونقطة المراقبة التي كان يعيش فيها، رأي الخلاف والتباين بين أوروبا والعالم الذي كانت أوروبا قد شرعت في الامتداد إليه والسيطرة عليه، ورسمه على صورتها، منذ القرن التاسع عشر.

هكذا، إذن، بدا العالم في القرن التاسع عشر لعيني فرانسيس مراش:

أوروبا، هي «المدينة» أو المدنية المزدهرة. هي التقدم، الحرية، العقل. وأما العالم الآخر، لا سيما بلاد العرب، فهو «الريف» البلقع. هو التخلف.

فكيف يمكن أن يبدو القرن الحادي والعشرون بالنسبة للكاتب العربي على أعتاب القرن الحادي والعشرين؟!

وهل يمكن - حقاً - التوفيق ما بين هذين العالَمين، ما بين المدينة المزدهرة والريف البلقع؟! بين البؤس والتقدم؟!

هذا ما سيحاوله الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر، وحتى مطلع القرن الحادي والعشرين، مستعيداً محاولة التوفيق المشابهة بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي - أي بين العقل والنقل؛ لتكون هذه المرة تحت عنوان جديد هو: الشرق والغرب.

لكن ماذا عن هذه المحاولة التوفيقية، القديمة / الجديدة، في الفكر وفي الفلسفة؟!

سنتابع الدعوة للنهضة على هذا المثال الأوروبي - العقلاني المزدهر، دون توفيق، عند أحد أهم وأوضح ممثليها: سلامة موسى، أحد أعلام «مدرسة التحرر الكامل». لكن قبل ذلك، سنتطرق إلى إشكالية: العالم والغرب ذاتها، وضمنها حكماً إشكالية: الغرب والشرق فهي جذر المشكلة مثلما هي مظهرها.

---

⇦ الطبقات، بل أقام طبقات جديدة وظروفاً جديدة للاضطهاد».

## ٣- إشكالية العالَم والغرب:
## هل العالم واحد؟! هل العقل الإنساني واحد؟!

**«لم يكن لنا الماضي نفسه،**

**ولكن لنا المستقبل نفسه»**

حميدو خان: روائي سنغالي

العالم والغرب! أسباب صعود الغرب وأسباب ثرائه، تدهور الحضارة الغربية، مجتمعات آسيا وأفريقيا وتخلفها بالنسبة إلى الغرب...

الغرب... الغرب... الغرب...

في كل زاوية ومنعطف من الفكر والواقع، من التاريخ والحاضر يفاجئك هذا الغرب؛ يفاجئك بمدفعه المدمر ورواياته الخالدة، يفاجئك بسحره وعلمه، بخيره وشره، يفاجئك بديمقراطيته، وإذاقته شعوبه، أحياناً، والشعوب الأخرى دائماً، أقسى أنواع الهوان... يفاجئك بعقله مثلما يفاجئك بجنونه، يفاجئك بفلسفاته العقلانية مثلما يفاجئك بـ«تحطيمه للعقل»، على حد تعبير جورج لوكاش[1] في كتابه الذي يحمل هذا العنوان.

---

١- جورج لوكاش: **تحطيم العقل** (١- ٤)، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠-١٩٨٢. يتحدث لوكاش في هذا الكتاب عن الفلسفات والتيارات الفكرية والسياسية والمفكرين الذين يعتبرهم مناهضين للعقل وللعقلانية في الفترة الحديثة، أي منذ القرن الثامن عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين.

في الموضوع ذاته هناك كذلك كتاب أديب ديمتري: **نفي العقل** (١- ٢)، ط٢، دمشق ٢٠١٠. وفيه يتحدث عن التيارات الفكرية والسياسية الحديثة التي يعتبرها منافية للعقل مع مفكريها، فيتطرق إلى الصهيونية والفاشية والنازية وإلى أفكار جوبينو وتشامبرلن وشوبنهاور ولوبون وشبنغلر ضمن منظور منافاة العقل، أو تحطيمه حسب كتاب لوكاش الآنف ذكراً.

يفاجئك هذا الغرب بعلمه وخرافاته، بعقله وإنكاره للعقل، يفاجئك بهيجل وكانط وأنطون تشيخوف، مثلما يفاجئك بهتلر وموسوليني وستالين...

فأين هو الغرب يا ترى؟! ومن هو الغرب الحقيقي؟! وهل الغرب هو «هذا» الغرب فقط، أم أن الغرب صار العالم، أو صار العالم غرباً؟ أم أن الحقيقة تكمن حيث لا شرق ولا غرب ولا جنوب ولا شمال، بل هو عالم واحد يحكمه ويتحكم فيه عقل أو «إمبراطور» واحد؟

ما علاقة بقية العالم بالغرب؟ وما علاقة الغرب ببقية العالم؟ أهي علاقة تواصل حضاري، أم هي علاقة صدام ثقافات وصراع وحضارات، كما يحلو للمحافظين الأمريكان غير الجدد وللسلفيين المسلمين والعرب معاً القول؟!

الغرب... الغرب... من استعمار الغرب وعقلانيته ورأسماليته واشتراكيته، من بوصلته ومدفعه ومطبعته، وهي أدوات سيطرته، كما أوضح ذلك فرانسيس بيكون منذ القرن السابع عشر، إلى رسوم رنوار وڤان كوخ وأشعار دانتي وروايات فلوبير ودوستويفسكي. ومن رواية **دون كيشوت** إلى رواية **فرانكشتاين**. ومن دراكولا إلى أينشتاين. من البارجة والدبابة إلى الكتاب والموسيقى والفيلم والإنترنت. من إعلان حق الشعوب في تقرير مصيرها، إلى عملية اقتلاع شعوب بكاملها من أرضها ومصيرها. هل هذا الغرب هو مجرد قصة **دكتور جيكل ومستر هايد**[1]، أم هو التاريخ الماكر؟! هل هي الحضارة الإنسانية، أم هي رحلة الإنسان بين الدموع والدماء آملاً باليوتوبيا، أو الجنة المنشودة - المستحيلة على هذه الأرض، على ما يبدو؟!

لقد دخل الغرب حياتنا بحيث ما عدنا شرقاً، ودخلنا حياة الغرب بحيث ما عاد غرباً. فمِن أحلامنا بالديمقراطية والعقلانية «الغربية»، إلى واقع الغرب في بلادنا، واقع السيطرة والاستعمار والنهب المنظَّم، ما يزال الغرب يسري في حياتنا مثل نسغ لا ندري أسمٌ هو، أم هو ترياق؟!

---

١- رواية بقلم روبرت لويس ستيفنسن (١٨٥٠-١٨٩٤). تقدم الرواية جانبين متمازجين ومتحدين للإنسان: خيِّر وشرير.

راودت الروايات العربية الغرب، وراوده المفكرون والرحالة العرب، مثلما راودنا رحالة الغرب ومفكروه... ذهبنا إليهم وأتوا إلينا. غزا الغرب العالم، وغزا العالم الغرب. وخلال ذلك سارت في طريق الآلام والأحلام شعوب وثقافات وأفكار، والرحلة ما تزال مستمرة... لكن إلى أين يا ترى؟!

تلك هي - إذن - القصة: **الغرب والعالم**[1] خلال الخمسمائة عام الأخيرة.

أهو عالم واحد يتشكل، أو هما عالَمان متصارعان، أم هي عوالم متعددة، ونحن لا ندري؟ هل هي حضارات أمم وشعوب، أم هي حضارة الإنسان الواحد، بما هو إنسان؟!

لنتابع تحديد السؤال عن «الشرق والغرب» وإشكاليته، وما يؤدي إليها من «توفيق» ومعارضة، في الفصل التالي بعد أن صار بالإمكان النظر إلى الموضوع من شرفة القرن العشرين، بعد أن جرى الانتقال إليه بحيث صارت الرؤية أكثر وضوحاً.

---

١- عنوان كتاب وموضوعه لأرنولد توينبي. وقد أعيد نشر هذا الكتاب في السلسلة المشتركة بين دار البعث ووزارة الثقافة، دمشق، نيسان/أبريل ٢٠٠٣، العدد ٣١؛ وللكتاب ترجمتان: الأولى لنجدة هاجر وسعيد الغز، بيروت ١٩٦٠، والثانية لعبد الواحد الإنبابي، القاهرة، لا تاريخ. والكتاب كبير الأهمية على صغره.

٤٨

## ٤ ـ المنظر من شرفة القرن العشرين
## شكيب أرسلان:
## تحديد سؤال موجع... ومستمر

«هم رجال ونحن رجال»

أبو حنيفة

«بمَ تقدموا وتأخرنا والخلق واحد؟»: عبد الله النديم – ١٨٩٢.

«انحطاط الشرق الأدبي والعقلي»: شبلي شميل – ١٨٩٨.

«لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟»: شكيب أرسلان – ١٩٣١.

تلك هي القضية الشرقية، العربية، الإسلامية، وربما هي قضية «العالمثالثية» عموماً:

التخلف بالنسبة لأوروبا وأمريكا – إلا اليابان التي كسرت الدائرة وأجابت عن السؤال فكانت مجال «فخر الشرقيين» منذ مطلع القرن العشرين، كما نلاحظ في صحافة ذاك الزمن – التخلف بالنسبة للعصر الجديد وفيه – وبصريح العبارة: تلك هي معضلة «المسألة الأوروبية» بالنسبة لـ«الشرق». والشرق كما يحدده شبلي شميل منذ القرن التاسع عشر هو: «الشرقي، كما نريد به هنا، يدخل تحته الصيني والهندي والإفريقي والعربي والتركي والعجمي أيضاً»[١].

التقدم لكسر التخلف كان مقترناً مع الاستعمار الأوروبي، وربما هنا يكمن أساس «الوعي الشقي» في «العقل العربي» الحديث. فأوروبا تقدمت فسيطرت عن طريق أدوات تبدو – من الخارج – بسيطة: وهذه الأدوات هي «الطباعة والبارود والبوصلة»، كما حددها فرانسيس بيكون

---

١ – شبلي شميل: مقالة: انحطاط الشرق الأدبي والعقلي ١٨٩٨: **مجموعة الدكتور شبلي شميل**، الجزء الثاني، ص١٩٣، القاهرة ١٩٠٨.

(١٥٦١-١٦٢٦). وخلف ذلك كانت تكمن أفكار العقلانية وتطبيقات العلوم - التكنولوجيا، وسيادة «مفهوم التقدم» الذي يعني بكل بساطة: النظر إلى الأمام بدل النظر إلى الوراء، ومغادرة الماضي - التراث إلى الحاضر والمستقبل.

ربما كان ذلك من طبيعة الأمور؛ فالأقوى هو الذي يسيطر. نكاد نستقرئ ذلك في الحياة اليومية، مثلما نستقرئه في تاريخ الأفراد وتاريخ الحضارات. لكن: لماذا حدث ما حدث، لماذا تخلف «المتقدمون سابقاً» وتقدم «المتخلفون سابقاً» أيضاً؟ وهل يدوم حال؟!

أهي سنَّة الطبيعة، أم هي سنَّة التاريخ الإنساني؟!

لندع الأسئلة العامة، ولنجرؤ على طرح هذا السؤال المحدد، الذي بدأ العرب بطرحه منذ القرن التاسع عشر:

لماذا التخلف؟! وكيف النهوض؟!

بعد طرح السؤال، وهذا في ذاته تحديد للمشكلة، أتت محاولات الإجابة. وبدهي أن أي مجيب سينطلق من وجهة نظره، أو رؤيته الفكرية العامة. لكن المهم أن السؤال يكاد يكون عاماً، من عبد الله النديم (١٨٤٥-١٨٩٦) إلى شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧) إلى شكيب أرسلان (١٨٧١-١٩٤٦) إلى المواطن من بورنيو الحاج محمد بسيوني عمران، ذلك الإنسان العادي العائش في أقاصي آسيا والذي طرح السؤال على الفكر العربي الحديث من وجهة نظر «المواطن العادي»، فكان كتاب شكيب أرسلان «**لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**»[1] هو محاولته، أو رؤيته الجوابية على رسالة إنسان عادي أضناه السؤال الذي أضنى المفكرين.

سؤال محرق، موجع، مؤرق، ما يزال الشرق والعالم الثالث والبلاد العربية والإسلامية، وربما أمريكا اللاتينية، يدورون في فلكه منذ «اكتشاف التقدم الأوروبي». هذا الاكتشاف الذي يحمل وجهه الآخر:

---

١- للكتاب طبعات عديدة في القاهرة وبيروت، وآخرها: دمشق، سلسلة مختارات رقم /٧/ نيسان ٢٠٠٤. من إصدار مشترك بين وزارة الثقافة ودار البعث.

«اكتشاف التأخر الشرقي» أو «انحطاط الشرق الأدبي والعقلي»، حسب تعبير شبلي شميل.

كثيرون أجابوا أو حاولوا الإجابة عن «سر تأخر المصريين» والعرب والشرق عموماً، وهم يحاولون البحث عن «سر تقدم الإنكليز السكسونيين»، لكننا أشرنا إلى كتاب شكيب أرسلان: **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم** - ١٩٣١. لا تبنياً لجوابه، أو رؤيته أو تحليله، أو لغته ومصطلحاته ذات الطابع الديني، لكننا اخترنا الإشارة إلى هذا الكتاب، أو عنوانه على الأصح، لأنه من أوّل الكتب التي حددت السؤال بشكل واضح صريح. وبدهي أن لكلٍ الحق في أن يجيب عن مثل هذا السؤال المقلق والجدي بالنسبة لكل الأطراف. وبالطبع فإن كل طرف سيجيب حسب ثقافته ورؤيته وانتمائه ومرحلته وتفكيره، وأن يتحدث بـ«لغته» ومصطلحاته. لكن خلف هذه اللغة، وخلف هذه المصطلحات، ومن أية جهة أو نمط تفكير أتت، يكمن وجع السؤال وحرقته: لماذا تخلف العرب؟ لماذا تخلف المسلمون؟

اخترنا صوغ شكيب أرسلان للسؤال، لأنه تحديد لسؤال ما يزال مقلقاً، ممضَّاً، مؤلماً، حارقاً، ومستمراً. وربما كانت إجابة أرسلان مساعداً في فتح أفق أجوبة أخرى: «**إنما ينهض المسلمون بما نهض به غيرهم**». وغيرهم، كما هو معروف، إنما نهض بالعقل والعلم. وهذا ما لاحظه أو رآه فرنسيس مراش كما قدمنا، إضافة إلى «مفهوم التقدم»، أي النظر إلى الأمام بدل النظر إلى الوراء. وليس في ذلك أية غضاضة، وليس في ذلك أي «هدم للشخصية والعقيدة» التاريخية، كما يشير أرسلان، إنما هو «إعادة بناء» للشخصية حسب مقتضيات الزمن والمستجدات؛ وإلا تجاوَزَنا التاريخ، أو خرجنا منه. وهو أمر ممكن الحدوث في عالم يميل نحو المشاركة والتوحد والعولمة، عالم موحد، معولم للجميع، وبالجميع القادرين.

وبعد:

مرة قال الكاتب الإسباني «ميجل دي أونامونو» عبارة مشهورة هي: «توجعني إسبانيا». ونحن في المنطقة العربية يوجعنا هذا السؤال:

«لماذا تأخرنا؟!»

أو: «كيف ننهض؟!»

فالسؤالان وجها مشكلة واحدة.

لكن بعد صوغ السؤال المحدد، كان هناك وجوب أن تقال الحقيقة، لا أن تُعْلَمَ فقط، وهذا ما سنراه عند شبلي شميل المعلم الأول في «مدرسة التحرر الكامل» في الفصل التالي.

## ٥- مواجهة السؤال:
## الدكتور شبلي شميل: «الحقيقة أن تقال لا أن تُعْلَمْ فقط»

لم يُكتب، حتى الآن، كتاب مرضٍ - أو غير مرضٍ - عن أفكار وحياة الدكتور شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧) الذي يبدو، بين مفكري النهضة ورجالاتها، وكأنه الغائب أو المغيَّب - الأكبر، على حين كان في عصره مالئ الدنيا وشاغل الناس، وكان في أفكاره متقدماً على جميع معاصريه. فقد كان حقاً كما وصفه باحث أردني: «هو أول اشتراكي، وأول دارويني، وأول مادي، وأول عقل علمي في العصور العربية الحديثة»[١].

وحتى كتابات شبلي شميل لم تجد من يعتني بها، أو يعيد نشرها، سوى كتابين صدرا مؤخراً[٢] وفيهما بعض من كتاباته. أما مناقشة أفكاره وعرض حياته، فليس هناك سوى بعض الفصول في بعض الكتب، كما فعل مارون عبود في كتابه الشهير **رواد النهضة الحديثة** - ١٩٥٢، أو الدكتور رفعت السعيد في كتابه **ثلاثة لبنانيين في القاهرة** - ١٩٧٢. أما المقالات الحديثة فمنها مقالان في مجلة الفكر العربي، العدد ٤٩-٥٠ عام ١٩٨٥، للدكتورين أحمد ماضي وإبراهيم عبس. بالطبع، هذا بخلاف المقالات التي نُشرت عنه في حياته، أو عند وفاته.

---

١- د. أحمد ماضي: الملامح الأساسية لفلسفة شبلي شميل المادية: بحث في كتاب: **المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام**، ص١٣٣، دمشق ١٩٧٨.

٢- صدر في بيروت عام ١٩٩١، عن دار الحمراء، الكتابان التاليان بإعداد وتحقيق د. أسعد رزوق:

١- **حوادث وخواطر - مذكرات الدكتور شبلي شميل.**

٢- **كتابات سياسية وإصلاحية.**

وكذلك هناك: آراء **الدكتور شبلي شميل**، إعداد وتقديم: محمد كامل الخطيب، منشورات ٢١٠٠٠، دمشق ٢٠٠٥.

كما ستنشر رابطة العقلانيين العرب ودار بترا قريباً كتاب «**فلسفة النشوء والارتقاء**» وكتابات مختارة من أعمال شبلي شميل (الناشر).

كان شبلي شميل صريحاً في كل شيء. وكما قال مارون عبود، فقد كان ذا «شجاعة أدبية تفوق الحد»[1]، مثلما كان «راديكالياً» في التصرف والقول والتفكير. أعلن آراءه بصراحة، وعاش وحيداً. نشر أفكاره الصريحة عبر القول والمحاضرة والكتاب والمقالة. واختلف، أو اتفق معه، كثيرون؛ لكن بقي «الجميع» يحترمه، تقديراً لعلمه وصراحته، أو لصدقه مع أفكاره ونزاهته. فقد كان شعاره معروفاً وهو:

«الحقيقة أن تُقال لا أن تُعْلَمَ فقط». فتلك كانت طريقة شميل في الإجابة على السؤال الكبير، عن «انحطاط الشرق الأدبي والعقلي»[2].

من أقصى يمين ذاك الزمان، إلى أقصى يساره، بقي شبلي شميل رجلاً محترماً. وحتى الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، الواقف على الطرف المقابل، رثاه عند وفاته وتحدث عنه بإعجاب. وتلك «جائزة» الرأي الصريح، أو «قول الحقيقة وليس الاكتفاء بمعرفتها».

صرح شبلي شميل بكل ما يعتقده علماً وحقاً، دون لف أو دوران أو توفيقية: من نظرية التطور التي كان المبشر الأول بها في الوطن العربي، بالتزامن مع بدء انتشارها في أوروبا، إلى الموقف من الدين وفهمه فهماً اجتماعياً تاريخياً ونفسانياً، بل وإلحاده جهير الصوت، إلى الموقف من الاشتراكية والانحياز لها، إلى الموقف من المرأة ومحاولة إثبات اختلافها عن الرجل تشريحياً فقط، إلى الوقوف جهاراً مع كل علم وتقدم ومعرفة ضد كل تخلف وجهل. فكان بذلك الرائد الأول لـ«مدرسة التحرر الكامل». وربما نظراً لصراحته هذه اعتُبر «متطرفاً» فنُسيَ، أو تُنوسي، تُجوهل، أو تُنصل منه بعد مماته.

هل كانت صراحة الدكتور شبلي شميل أو «تطرفه»، كما يحب بعضهم أن يقول، هي السبب في تجاهل كل التيارات العربية المعاصرة لهذا المفكر؟ وربما يرى بعضهم أن من الأفضل عدم تذكره، بينما قد يراه آخرون «محرجاً» لهم؟

---

١- مارون عبود: رواد النهضة الأدبية، ص٢٤٨، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٠.

٢- عنوان مقالة لشبلي شميل نشرها عام ١٨٩٨ في جريدة البصير - القاهرة - ومنها: «فجدير بكتّاب الشرق أن يرثوه، فهو ميت في صورة حي».

ربما... على كل حال ليس لنا إلا أن نقول مع إسماعيل مظهر عن جهود شبلي شميل وشخصه: «**لقد أثار العاصفة وانتظر**»[1].

ما تقدم هو محاولة للتذكير بهذا الكاتب - المفكر، وبما يخدم سياق وغرض هذا البحث، ولأن شبلي شميل كمعلم أول في «مدرسة التحرر الكامل» كان المعلم الأول لسلامة موسى، أوضح من صرح ودعا، ولم «يجمجم» إلى الانحياز الكامل للغرب، وإنكار التوفيقية. فلنتعرف على موقف، أو رأي، سلامة موسى من هذا الموضوع.

---

١- مجلة الكتاب، القاهرة س٢ - ج١، تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٤٦، ص١٣٥: مقال لإسماعيل مظهر عن شبلي شميل.

## ٦ـ النهضة على المثال الأوروبي ـ العقلاني: سلامة موسى

**«وحين أتأمل شخصيتي وأهدافي أحسُّ أنني أؤدي في مصر في القرن العشرين ما كان يؤديه رجال النهضة في أوروبا بين سنة ١٤٠٠ وسنة ١٨٠٠»[١]**

كانت أوروبا مثالاً للنهضة عند سلامة موسى وكثيرين ممن عاش في زمنه، وما قبل وما بعد. لسبب بسيط وهو أنه لم يكن هناك مثال آخر متحقق سواء في الواقع أو في الذهن. فأوروبا منذ القرن الخامس عشر هي موجِدة مصطلح النهضة . ومضمون هذا المصطلح، أو الحركة التاريخية - الإنسانية على الأدق، هو الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، ومن الإقطاعية إلى الرأسمالية ؛ ومن الغيبية إلى العقلانية؛ ومن الاستبداد إلى الديمقراطية؛ ومن القبلية أو الطائفة والمذهب إلى المواطنة والفرد؛ ومن الآخرة إلى الدنيا؛ ومن الدين إلى العقل، ومن العقد الإلهي المقدس بين المَلك والرعية، إلى العقد الاجتماعي بين البشر. وبتلخيص بسيط: الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الماضي إلى المستقبل. ومن المثل الأعلى في الماضي إلى المثل الأعلى في المستقبل؛ وهذا جوهر مفهوم التقدم وفن اليوتوبيا أو «أحلام بناء مجتمعات المستقبل» الذي ازدهر منذ مطلع النهضة الأوروبية.

المثال إمَّا أن يكون موجوداً، أو يكون متخيَّلاً في الذهن. وقد يكون موجوداً في واقع آخر. ومثال الذهن ينتج «فن اليوطوبيا». وسلامة موسى من أوائل من عرض اليوطوبيات في الفكر الإنساني في كتابه **أحلام الفلاسفة** - ١٩٢٦. وأضاف في هذا الكتاب أيضاً يوطوبيا على نمط يوطوبيات النهضة الأوروبية، سماها «مقدمة لطوبى مصرية».

---

١ - تربية، سلامة موسى، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٧٣.

أما المثال الموجود، أو المتحقق في واقع آخر، فقد كان بالنسبة لسلامة موسى وآخرين كثيرين، كما تَقدم، هو أوروبا. لأن أوروبا، كما سبق القول، كانت قد بدأت تنهض وتتقدم على العالم منذ القرن الخامس عشر. أما في القرن التاسع عشر فقد حُسم تقدمها، وذلك باتباع الآليات والأفكار التي أوردناها سابقا، والتي تبني حياة المجتمع والحياة والإنسان على التغيير والتقدم والتطور. والنظر إلى الأمام بدل النظر إلى الوراء. وقد عرض سلامة موسى في كتابه المعروف **ما هي النهضة**[1] - ١٩٣٤ تأريخه للنهضة الأوروبية، ومفهومه عن النهضة الذي يقوم على الانتقال من مفهوم قديم وقارٌ، هو «عودوا إلى القدماء» كما كان يقول فرعون مصري هو «إبساماتيك»، أو كما يقول كل السلفيين منذ ذلك الوقت وحتى الوقت الحاضر، إلى مفهوم **اليوم والغد** - ١٩٢٧، كما عنون سلامة موسى أحد كتبه. وفي هذا الكتاب كتب سلامة موسى مقالة كبيرة الأهمية: «**على مفترق الطرق: وهو بحث عن الأمة المصرية، هل هي أمة أوروبية يجب أن تسير مع الأوربية وتتثقف بثقافتها، أو أمة شرقية يجب أن تحتفظ بما ورثته عن الشرق؟**» (ص٢٢٩).

ببساطة يدعو سلامة موسى إلى السير على منهج مفهوم التقدم الذي سارت عليه أوروبا فتمكنت من سبق العالم، مثلما يدعو إلى التخلي عن الشرق القديم وقيمه ونمط حياته وآليات مجتمعه التي ما تزال مستمرة ومتحكمة.

كما تقدم، لم يكن سلامة الوحيد الذي يَعتبر أوروبا مثالاً. فمقالة عبد الله النديم (١٨٤٥-١٨٩٦) «بمَ تقدموا وتأخرنا والخلق واحد - ١٨٩٢» تنطلق من المثال الأوروبي. وتحديث محمد علي باشا كله كان ينطلق من المثال الأوروبي. بل إن كلمة «نهضة» عندما استعملت للمرة الأولى في ثمانينيات القرن التاسع عشر في مجلة «المقتطف»، وبعدها في مجلة «الهلال» في التسعينيات من القرن التاسع عشر، إنما كانت

---

١- أعيد نشر هذا الكتاب مؤخراً في دمشق، سلسلة مختارات المشار إليها، العدد رقم /١٠/ تموز ٢٠٠٤.

تعني الإجراءات والمشاريع ذات الطابع الأوروبي التي قام بها محمد علي وخلفاؤه، وخصوصاً في مجالات التعليم والصناعة والجيش. وكذلك فإن المدرسة الليبرالية العربية كلها تجعل أوروبا مثالاً. ومعروف أن هذه هي النقطة المركزية في كتاب طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) **مستقبل الثقافة في مصر**[١]- ١٩٣٧، حيث يدعو إلى أن تعيش مصر، والشرق عموماً، وأن تفكر كما يعيش ويفكر الأوروبيون. وهذا ليس تبعية بمقدار ما هو اندماج في الحضارة المعاصرة، كما يرى كل من سلامة موسى وطه حسين وتيارهما من قبل، ومن بعد.

كذلك يمكننا أن ندرج ضمن هذا التوجه تقديم فتحي زغلول لكتاب **سر تقدم الإنكليز السكسون** - ١٨٩٩، حيث يتساءل المترجم في مقدمته عن سر تقدم أوروبا - عبر الإنكليز - ويدعو للنسج على المغزل نفسه.

وكما هو واضح في هذه التوجهات، كانت أوروبا ونهضتها هما المثال؛ فأوروبا هي مثال واقعي ومتحقق ومتقدم بالنسبة لتخلف المجتمعات الشرقية عموماً.

بالطبع، لم يكن سلامة موسى غافلاً عن تناقضات المثال الأوروبي في النهضة، وأن هذا المثال أنتج الاستعمار والظلم الاجتماعي وهو ينتج التقدم. ومن هنا أتت نزعة سلامة موسى الاشتراكية. مثلما لم يكن غائباً عن وعيه مفهوم التخلف والاستبداد في المنطقة العربية «المصرية أو الشرقية» حسب تعبيره؛ ولهذا كان يرى أن «**الاستعمار الأجنبي والاستبداد الوطني وجها عملة واحدة**»[٢]. وقد ألح على هذه النقطة في أكثر من مكان، وأكثر من مرة.

ومن هنا دعا سلامة موسى إلى الاشتراكية، وساهم في تأسيس أول

---

١- يطالب طه حسين في هذا الكتاب بأن: « نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب»، ص٤٥، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر ١٩٣٧. وهذا الكتاب من أكثر الكتب التي يُهاجَم طه بسببها، إضافة إلى كتاب «**في الشعر الجاهلي**».

٢- تربية، سلامة موسى، مرجع سابق، ص١٧٠.

حزب اشتراكي أوائل عشرينات القرن العشرين، أملاً في تجاز الظلم الاجتماعي الناتج عن التقدم البرجوازي الأوروبي. وربما لهذا كان يأخذ حتى على الليبراليين المصريين ودعاة التقدم مثله أنهم:

**«في الوقت الذي كنت أؤلف فيه عن «العقل الباطن» أو «نظرية التطور وأصل الإنسان» أو «البلاغة العصرية واللغة العربية» أو «حرية الفكر» ثم «حرية العقل» أو «غاندي والحركة الهندية» أو نحو ذلك مما يوجّه ويغيّر، كان غيري يؤلفون عن الخلفاء الراشدين أو الأمويين أو العباسيين!**

**«أجل، كنت أنشد الآفاق وأرتاد المجاهل في الوقت الذي كانوا هم فيه يشرحون لقرائهم قواعد العقل الماضي»**[1].

وكما هو واضح، فإن سلامة موسى يأخذ على العقّاد وطه حسين وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل وآخرين أنهم ما يزالون منشدّين في أعماقهم وأفكارهم ومؤلفاتهم إلى الماضي، أكثر من انشدادهم إلى «اليوم والغد». إنهم ببساطة: توفيقيون ووسطيون حسب رأي سلامة موسى[2].

إذن كان مثال سلامة للنهضة واضحاً، وهو مثال النهضة الأوروبية،

---

١- المرجع السابق، ص٢٢٨.

٢- في اتجاه النقد نفسه. وربما بشكل أكثر تحديداً ولوماً، يكتب فتحي رضوان: «وجملة القول أن كبار كتابنا ما بين الثورتين (١٩١٩-١٩٥٢) وعدوا بالتحرر، وبالثورة، وبقلب الأوضاع الفاسدة، وبإطلاق العقول من إسارها، ومجابهة دعاة القديم الرث البالي، فلم يفعلوا من هذا كله شيئاً. ساروا على القديم، وأيدوه في بعض الأحيان، كفروا بالثورة، وداروا دورة طويلة، ثم عادوا إلى حيث بدأ عهدهم». (فتحي رضوان: **عصر ورجال**، ص٣٠، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧). وكتاب فتحي رضوان هذا - وما تقدم هو جوهر رؤيته - يمثل أقسى هجوم على مرحلة الليبرالية المصرية وكتّابها وتوفيقيتها، مع العلم أن المرحلة الناصرية ومفكريها، والتي كان الكاتب وزير ثقافة في بعض مراحلها، فاقت المرحلة المنقودة في الذهاب بعيداً في اتجاه التوفيق والوسطية والمهادنة الفكرية، كما هو معروف. وكتابات فتحي رضوان الأخرى، هي من بعض الأدلة.

التي يمثل مجتمعها الحاضر والماثل مستقبل المجتمع العربي القادم، أو ضرورة التغيير للوصول إلى هذا المجتمع. أما مثال السلفيين للنهضة، والقائم على «العودة إلى الماضي»، فقد كان سلامة موسى يقول عنه: إنّه مثال أناس «وضعوا عيونهم في مؤخرة رؤوسهم»، كما وصف كاتبنا كلاً من رشيد رضا وشكيب أرسلان والسلفيين عموماً.

وإذا ما أخذنا في اعتبارنا أن النهضة الأوروبية هي مجتمع الصناعة والعلمانية والعقلانية والديمقراطية والرأسمالية، ثم الاشتراكية، والنزعة الفردية، وتساءلنا عن مدى حاجة المجتمع العربي إلى مضمون هذه النهضة، فربما تبدّى لنا أن النهضة الأوروبية لم تكن مجرد نهضة أوروبية، بمقدار ما كانت نهضة إنسانية. وإلا ما معنى الكلام عن إسهامات الحضارات الأخرى، بما فيها حضارة منطقتنا، في بعث النهضة الأوروبية وتأسيسها؟!

والآن يبدو أن المثال الأوروبي للتقدم والنهضة لم يكن مثال سلامة موسى والليبراليين والقوميين والماركسيين العرب وحدهم، بقدر ما كان مثالاً عالمياً احتذته وتحتذيه شعوب أخرى مثل روسيا والصين والهند والنمور الآسيوية. إنه مثال لا يمكن تجاوزه إلا باستنفاده أو ببناء مثال آخر يتجاوز نقائصه التي تظهر الآن: من التساؤل حول مفهوم التقدم وحدوده، إلى شيوع نمط الحياة الاستهلاكية والعنف، إلى الاستعمار والعدوان والعزلة الفردية، إلى التطور المتفاوت للبشر، إلى تدمير البيئة وعدم العدالة في توزيع الثروات والسلطات... إلى الإعلان عن «نهاية التاريخ» أخيراً. لكن هذا التجاوز للمثال الأوروبي لا يمكن أن يكون بـ«العودة إلى الوراء» كما يرى السلفيون.

وكما كان مشروع النهضة الأوروبية عالمياً، وعلى هذا الأساس نظر إليه الجميع ممن تقدم، فإن تجاوز النهضة الأوروبية ومفهوماتها والمجتمع البشري العالمي الذي أنتجته هو مشروع عالمي أيضاً. فزمن مشاريع الحضارات «القومية - الإقليمية» مضى. والنهضة، أو التراجع، هما، منذ القرن العشرين، حركتان للإنسان عموماً، منذ وحدّت الرأسمالية العالم على إيقاع وخطى تجربتهما ومشروعهما ونمط

حياتهما منذ النهضة الأوروبية، وحتى الآن... وهذا أحد معاني العولمة.

ببساطة المثال الأوروبي للنهضة، ليس مثالاً أوروبياً حصراً، بقدر ما هو مثال عالمي جرى إنتاجه، أو الإقلاع به، في مرحلة تاريخية محددة في أوروبا. تماماً مثل المرحلة الدينية في حياة البشرية، التي أقلعت من الشرق وعمّت أوروبا. وكذلك، فإن سبل وآفاق تجاوز هذا المثال هي سبل عالمية. فعهد «المصائر المنفردة» للحضارات والشعوب قد انتهى. وربما لم يكن للبشرية الماضي نفسه، لكن لها - على الأرجح - المستقبل نفسه؛ وأعتقد أن هذا ما كان يراه سلامة موسى عند دعوته للنهضة على المثال الأوروبي العقلاني، وعمله في سبيلها.

وأخيراً، وكما بدأنا كلامنا بقول يوضح مشروع سلامة موسى وهدف حياته ومثاله النهضوي، فإننا ننهي بقولين آخرين له يوضحان أكثر وبتحديد دقيق وصريح - على عادة سلامة موسى - أساس فكره حول موضوع المثال الأوروبي للنهضة، سواء لديه أم لدى التيار الذي يمثل:

١- **«كلما ازددتُ خبرة وتجربة وثقافة توضحتْ أمامي أغراضي من الأدب كما أزاوله. فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا، وأن نلتحق بأوروبا. فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا ازداد حبي لها وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأني منها»**[١].

٢- **«وأنا أعدُّ نفسي، كما وصفني صديق، بأني «سكرتير الحضارة الأوروبية» في مصر. فأنا أدعو إليها، ولكني لا أعمى عما فيها من توحش واستعمار واستغلال... فإني كاتب يساري، أي معارض للعصر الذي أعيش فيه والذي أحاول أن أغيّر عاداته ـ عادات العيش وعادات الذهن معاً»**[٢].

كان سلامة موسى واضحاً في رفضه كلاً من: العودة إلى الماضي،

---

١- اليوم والغد، المطبعة العصرية، القاهرة ١٩٢٧، المقطع الأول من المقدمة.

٢- مجلة الآداب، بيروت ع٢ - س٢، شباط/فبراير ١٩٥٤.

أو البقاء المتجمد فيه، أي «الحلول التوفيقية» التي يأخذ على المدرسة الليبرالية المصرية والعربية أنها تأخذ بها على ما يرى. مثلما كان واضحاً في فهمه لمفارقات «التقدم الأوروبي» واشكالاته.

لكن من أين أتت هذه التوفيقية «الجديدة» وكيف عادت تطل برأسها في الزمن الجديد؟! هذا ما سنراه فيما بعد، ولكن قبل ذلك لنتابع تيار شبلي شميل وسلامة موسى، تيار «مدرسة التحرر الكامل»، تيار النهضة العربية الحديثة الرافض للتوفيقية.

## ٧- مدرسة التحرر الكامل[1]

## إسماعيل أحمد أدهم

**«وهل أتاك نبأ ما كان منذ شهرين، إذ نشر شاب في الإسكندرية رسالة في «الحديث» تعرّض فيها للرواية والرواة ونَقَدَ بعض المحدّثين، وطعن في بعض الأسانيد، فاجتمع مجلس الوزراء وقرر مصادرة الرسالة. مع أن المعتزلة منذ ألف سنة قد أنكروا أكثر الأحاديث إلا ما أجمع الرواة على صحته، ولم يكفّرهم من أجل هذا أحد ولم يصادر كتبهم من أجل هذا أحد»**

أحمد أمين[2]

هذا الشاب هو إسماعيل أحمد أدهم، وهذه الرسالة المصادرة هي: «**من مصادر التاريخ الإسلامي**: ١٩٣٦»

تُقدم حياة وأفكار إسماعيل أحمد أدهم (١٩١١-١٩٤٠) سيرة حياتية، فكرية، أدبية، رومنتيكية بامتياز؛ فمن سمات الشخصية الأدبية الرومنتيكية، عادة، أن تكون هذه الشخصية شابة، وأن تكون مريضة، بالسل غالباً، وأن تكون حالمة وثورية وغريبة في مجتمعها وزمانها، وأخيراً أن تموت هذه الشخصية، انتحاراً أو مرضاً، في عز شبابها وأوج إمكانية عطائها، دون أن تحقق إلا القليل من أحلامها العامة والخاصة.

---

١- نُشر هذا الفصل كمقدمة لنصوص مختارة لإسماعيل أدهم ضمن كتاب بعنوان «**من مصادر التاريخ الإسلامي**»، منشورات رابطة العقلانيين العرب ودار بترا، دمشق ٢٠٠٩ (الناشر).

٢- مجلة الرسالة: العدد ١٥٤، ١٥ حزيران/يونيو سنة ١٩٣٦؛ من مقال لأحمد أمين بعنوان: إلى أخي طه حسين.

تلك السيرة الذاتية للشخصية الرومانسية أعاد تقديمها على مسرح الثقافة والمجتمع العربيين الحديثين إسماعيل أدهم. فكل هذه السمات اجتمعت في شخصه وحياته، والخلاف الوحيد أن أدهم كان مفكراً وناقداً بدل أن يكون شاعراً على عادة المثقف أو الأديب الرومنتيكي، شأن الشعراء الرومنتيكيين الأوربيين في القرن التاسع عشر (جون كيتس، شللي، نوفاليس، رامبو، كلايست... الخ)، وشأن الشعراء الرومنتيكيين الحديثين العرب مثل أبي القاسم الشابي (١٩٠٩-١٩٣٤) والتيجاني بشير (١٩١٢-١٩٣٧) وعبد السلام عيون السود (١٩٢٢-١٩٥٤) وغيرهم.

ينتمي إسماعيل أدهم إلى طائفة من المثقفين ما تزال أقلية غريبة، وربما «غربية» أو «متغربنة» كما تُتهم في الثقافة والمجتمع العربيين الحديثين، إذ تمثل هذه الطائفة من المثقفين ما يمكن تسميته، من الناحية الفكرية، بـ«الراديكالية» في الثقافة العربية، وربما كانت التسمية الموفَّقة لهذه الطائفة من المثقفين والمفكرين العرب الحديثين هي التسمية التي أطلقها عليها يوسف أسعد داغر (١٨٩٩- ؟) في موسوعته كبيرة الأهمية «**مصادر الدراسة الأدبية**»، إذ سماها بـ«**مدرسة التحرر الكامل**»[1].

رفضت مدرسة التحرر الكامل، التي يمثل إسماعيل أدهم أحد أبرز أركانها، كل عمليات ومحاولات وأفكار التوفيق والتلفيق والوسطية والتعادلية وما شابهها التي وسمتْ مجمل الفكر التحديثي النهضوي العربي، من رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى الدكتور حسن حنفي - مثلاً - في النصف الثاني من القرن العشرين، وكأن مدرسة التوفيق والوسطية الحديثة

---

١- يوسف أسعد داغر: **مصادر الدراسة الأدبية**. ج٣. ق٢. ص١٢٣٧. منشورات الجامعة اللبنانية. بيروت ١٩٧٢. مادة: إسماعيل مظهر. يسمي داغر من أعضاء هذه المدرسة، إضافة إلى إسماعيل أدهم، كلاً من: يعقوب صرّوف، شبلي شميّل، أمين الريحاني، فرح أنطون. وقد أوردنا في مكان آخر من هذا البحث أسماء أخرى أحدث عهداً.

هذه جاءت لتتابع أو لتستأنف تلك المهمة الرائعة، لكن المخفِقة - فيما أرى - للفلسفة العربية في العصور الوسطى، بدءاً بالكندي مروراً بالفارابي وانتهاءً بابن رشد، إذ كانت محاولة هذه الفلسفة هي التوفيق ما بين قطبين مختلفين إن لم نقل: متضادين.

هاتان المدرستان الفكريتان العربيتان، القديمة والحديثة، إنما تستعيدان، تماماً، المحاولة الرائعة، لكن المخفقة، إياها، للأفلاطونية المحدثة ومدرسة الإسكندرية في التوفيق والتوسط إياه، كما أشرنا في تمهيد هذا البحث.

يحاول الفكر العربي الحديث، في غالبيته، وفي أهم رموزه وإنجازاته ومجمل مساراته، إنجاز هذه المهمة التي عجزت عنها الأفلاطونية المحدثة والفلسفة العربية القديمة والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وهذه المهمة هي، كما هو معروف، في بيان التوافق وعدم التعارض - عن طريق التلفيق والجمع بين الأضداد غالباً - ما بين الفلسفة والشريعة، ما بين الدين والعقل، ما بين الإيمان والعلم، ما بين الشرق والغرب، ما بين القديم والجديد، ما بين الأصالة وما بين المعاصرة، ما بين... وما بين... الخ.

إنها «ثنائيات مانوية» تقدّم العالم والفكر والحياة على أنها صراع وتضاد بين النور والظلمة، بين الخير والشر، ولا تنظر إلى وحدة العالم. تستطيع - بالطبع - قديماً وحديثاً أن تضع، أو أن تصطنع، أو تتخيل، أو تجد ما تشاء من هذه الثنائيات المتضادة ثم تحاول أن «تؤلف» بينها؛ وكأنك ساحر: الفلسفة اليونانية والدين اليهودي والمسيحي لدى الأفلاطونية المحدثة في العالم الهلنستي والروماني. الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي لدى فلاسفة العرب في العصور الوسطى. اليهودية والفلسفة لدى موسى بن ميمون؛ متابعاً الفلاسفة العرب في العصور الوسطى. ومن ثم في العصر الحديث: الشرق والغرب، العقل والدين، الأصالة والمعاصرة، العلم والإيمان، الخ. نعم تستطيع أن تعيد اصطناع أو طرح هذه الثنائيات كما يحدث في الثقافة العربية الحديثة، أي ثقافة

مرحلة النهضة العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى اليوم، بدءاً برفاعة رافع الطهطاوي (عمله تاريخي ومسوغ)، ومروراً بأحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) (وعمله تاريخي ومسوغ أيضاً)، ووصولاً إلى «القوميين العرب» الذين يرون أن «الإسلام هو جوهر العروبة»، أو هو: «رسالتها الخالدة»، ودون انتهاء بـ«الماركسيين العرب» الذين يبحثون عن الأسس المادية والعقلانية للفكر الحديث عموماً في التراث العربي والإسلامي.

كانت أسس هذا الفكر «الحديث-القديم المتجدد» وغائيته، مع الأسف الشديد، واحدة، ألا هي التوفيق والوسطية، أو «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» على لغة ابن رشد، أكثر فلاسفة العرب ميلاً إلى العقلانية وأكثرهم تأثيراً في الفلسفة العقلانية الأوروبية الحديثة، أو الجمع بين «العلم والإيمان» على لغة مرحلة الرئيس المصري محمد أنور السادات، أو بين «الأصالة والمعاصرة» كما صاغ جاك بيرك المعادلة التوفيقية.

تمثل «مدرسة التحرر الكامل»، وإسماعيل أدهم من أبرز ممثليها، صوتاً واتجاهاً آخر مناقضاً ورافضاً لهذا التيار التوفيقي- التاريخي العربي الحديث ومدرسته[1]، وبطبيعة الحال هو صوت مناقض ورافض للتيار السلفي ومدرسته. فإذا كان التيار السلفي، من أحمد بن حنبل وصولاً إلى سيد قطب، مروراً بمحمد بن عبد الوهاب، يقول: إن «الأساس» هو الدين والوحي، وكل ما أتى مناقضاً أو مختلفاً فهو مرفوض ومذموم، سواءً أكان القائل، أو المصدر، هو الفلسفة اليونانية، أم العقل، أم أوروبا الحديثة، وإذا كان التيار التوفيقي، قديماً، يحاول التوفيق ما بين فلسفة اليونان ودين العرب، أو ما بين العقل والنقل، ما بين الشريعة والحكمة، وما بين الشرق الروحاني والغرب المادي، أو كان

---

١- إن أكمل عرض تاريخي وتنظيري للتيار التوفيقي ومدارسه في الثقافة العربية الحديثة، فيما أرى، هو كتاب الدكتور محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٩٦ - وسنناقشه مطولاً - فيما بعد - بناءً على هذا الاعتبار.

يحاول التوفيق ما بين الأصالة والمعاصرة، ما بين الشرق والغرب، ما بين العقل والإيمان حديثاً، إذا كان ذلك ما يحاولونه ويريدونه في مدارس التوفيق والتوسيط والتعادل، فإن مدرسة التحرر الكامل، وهي مدرسة تضم في عدادها شبلي شميل (١٨٥٠-١٩١٧)، فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢)، أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠)، سليم خياطة (١٩١٢-١٩٦٦)، إسماعيل أدهم، سلامة موسى (١٨٨٦-١٩٥٨)، إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) (في غالب فكره وحياته) - وربما نستطيع أن نضيف إلى السابقين في النصف الثاني من القرن العشرين عبد الله العروي، صادق جلال العظم، فؤاد زكريا، جورج طرابيشي ومجمل مجموعة ما يعرف باسم «رابطة العقلانيين العرب» اليوم - تمثل رأياً مخالفاً للمدرستين: السلفية والتوفيقية. أو قل إنها تمثل تيار العقلانية والعلمانية والعلمية «العربية» الحديثة الكاملة في أقصى حدودها، مثلما تريد التخلي عن كل محاولات التوفيق والتلفيق والوسطية. وقد حدد يوسف أسعد داغر ملامح هذه المدرسة في النصف الأول من القرن العشرين أثناء حديثه عن إسماعيل مظهر قائلاً[1]:

**«يمثل مظهر (إسماعيل) قطاعاً متميزاً من تفكيرنا العربي الذي تأثر إلى حد بعيد بالحضارة الغربية والعلم الحديث والدعوة إلى التغريب. فهو من دعاة التجديد في الأدب ومن المطالبين بالتحرر الفكري والديني، هذه الدعوة نهضت بها مجلته «العصور» فكان شعارها «حرر فكرك»، وبذلك بدا تلميذاً**

---

١- يوسف أسعد داغر: المرجع السابق - المعطيات نفسها - وكلام داغر عن إسماعيل مظهر إنما كان قبل تحولات مظهر الفكرية أواخر حياته أوائل الستينات من القرن العشرين. إذ يبدو أن إسماعيل مظهر، في سياق الحرب الباردة والحملة ضد الشيوعية في منتصف القرن العشرين، وربما بتأثير منشئه الأرستقراطي المعادي للناصرية الحاكمة بقوة آنذاك، وكذلك بتأثير عمله في مؤسسة فرانكلين - وربما كان ذلك شأن عباس العقاد (١٨٨٩-١٩٦٥) وآخرين كذلك - قد آثر «العودة إلى الإسلام»، فكتب كتابيه: «الإسلام لا الشيوعية» و«التكافل الاشتراكي لا الشيوعية».

ليعقوب صروف، وشبلي شميل، وأمين الريحاني، وفرح أنطون، ودارون، الذين كوّنوا «مدرسة التحرر الكامل» وخلقوا جيلاً من الشباب العربي المؤمن بالحضارة الغربية والنزعة العلمية وتحرير الشرق من روحانيته، وذهبوا مذهب الإيمان المطلق بالفكر الغربي والثقة به إلى أبعد حد، ودفعه في طريق المذهب المادي، والشك الكامل، والسخرية بالتراث العربي والأمجاد القديمة».

ربما كانت هناك بعض المبالغات في توصيف داغر لهذه المدرسة، لكن فهمه لأسس هذه المدرسة وغايتها عميق ودقيق، خلا «السخرية بالتراث العربي والأمجاد القديمة»؛ فغاية «مدرسة التحرر الكامل» هذه كانت دراسة هذا التراث دراسة عقلانية «علمية» وليس السخرية منه، وهذا ما فعله بندلي الجوزي (١٨٧١-١٩٤٢) في كتابه «**من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**: ١٩٢٨» وإسماعيل أدهم في رسالته «**من مصادر التاريخ الإسلامي**». بعد «القصف التمهيدي» الذي قامت به دراسات علي عبد الرازق وطه حسين وأحمد أمين كما سنعرض فيما بعد.

بعبارة صريحة، وقد آن أوان الصراحة في الفكر والثقافة والمجتمع العربي، تريد «مدرسة التحرر الكامل» سواء كما عبّر ممثلوها الذين عرضنا لهم في النصف الأول من القرن العشرين، أو كما يريد ممثلوها الذين عرضنا لهم في النصف الثاني من القرن العشرين، «التحرر الكامل» للفكر والمجتمع والفرد، فهذه المدرسة تريد أن تمشي في طريق التحديث والتغيير والعقل و«المعاصرة» والعالم والعلم الحديث، فكراً ومجتمعاً، قولاً وممارسة. ولا بأس إذ سُمّي ذلك تغريباً، أم عقلانية، عدم أصالة أم أصالة، «فلا مشاحة في التسميات» كما يقول الأزهريون. رابطة بذلك - هذه المدرسة - بين المنهج الحديث في التفكير وبين محتواه العقلاني ومؤداه التقني والحياتي، إذ لم تكن الأفكار والمناهج في يوم من الأيام مجرد وسائط شكلية محايدة وبرّانية يمكن أخذها مفرغة من محتواها؛ فالمنهج الحديث محايث ومباطن لفكره ومحتواه ومؤداه.

أو مآله، أي لِما يؤدي إليه من نتائج تمس الناس في حياتهم اليومية، دعك من أفكارهم. فالآلة، بهذا المعنى، محايثة لفكرها، أي للفكر الذي أدى إلى اختراعها وبنائها، والعقل هو شكل ظهوره، إذ استعملنا مصطلحاً هيغيلياً، أو هو فاعليته في الواقع إذا استخدمنا مصطلحات ماركسية، أو برغماتية. العقل والتفكير هما - إذن - أداؤهما وفاعليتهما الإنسانية- الاجتماعية، واقعياً وتاريخياً، في الطبيعة والمجتمع والثقافة؛ فهما - العقل والتفكير - وفق هذه الرؤية «فاعلية» وليسا مجرد «آلات محايدة»، كما نظر الشراح المسلمون والعرب قديماً إلى المنطق اليوناني على أنه مجرد أداة، أو آلة، محايدة وبرانية لضبط التفكير. مما أوجد الأساس، أو فتح الباب واسعاً أمام فكرة ومفهوم ومحاولة التوفيق قديماً. وكما ينظر مجمل العرب المعاصرون، من مثقفيهم إلى عمومهم، إلى «التقنية الأوروبية» على أنها مجرد آلة وأداة وعلوم برانية، ووسائط مادية محايدة - مسخَّرة لنا - غايتها إمتاعنا فقط، مما أسس أو فتح الباب، مرة ثانية، أمام وفكرة ومفهوم ومحاولة التوفيق الحديثة، دون أي فهم لمحتوى، أو رؤية الفكر الذي أنتج هذه الآلات، فاصلين بذلك ما بين العقل ومنجزاته، ما بين التكنولوجيا والعلوم وأسسهما الفكرية والفلسفية، ما بين المنهج، أو النظرية، أو الرؤية، وبين تطبيقها، معتبرين كل ذلك «علوماً دخيلة» وعائدين بذلك إلى ذلك الفصل التاريخي بين: العقل والجسد، الروح والمادة، الفلسفة والدين، أوروبا والعرب، الشرق والغرب، نحن وهم، المنهج ومحتواه... الخ. غاضين الطرف - بذلك - عن وحدة العقل الإنساني وكونيته، وحدة الفكر ووحدة الإنسان، وحدة الحضارة الإنسانية عبر مختلف تحققاتها وتجلياتها الزمانية والمكانية، بدءاً من حضارات الفراعنة وما بين النهرين والصين والهند والعرب والمسلمين، وصولاً إلى اللحظة الحضارية الراهنة، التي تسمى «الحضارة الغربية». وهي - هذه الحضارة - إذا ما فُهمت جيداً حضارةٌ كونية وخلاصة لكل الحضارات السابقة السالفة؛ إنها اللحظة المعاصرة في حضارة الإنسان الكائن على هذه الأرض، وإن كان مكانها - الآن -

أوروبا وأميركا والصين واليابان، وتنظيمها الاقتصادي- الاجتماعي هو الرأسمالية. لكن هذا حديث آخر كما يقال.

نظراً للصراحة والوضوح والعلانية في عرض أفكارها فقد حوربت مدرسة التحرر الكامل. أي حورب فكرها العلمي والعلماني والعقلاني، فبقيت - والحق يقال - طائفة من المثقفين صغيرة شبه منسية، أقلية قليلة العدد وضعيفة التأثير في المجتمع والثقافة العربيين اللذين تَحكّم فيهما، ولا يزال يتحكّم، تيارا السلفية والوسطية بطبعاته القديمة والجديدة. وربما لهذا السبب، مع غيره، كان إنتاج الثقافة والمجتمع العربي الحديثين من العلم، بكل معانيه، ضعيفاً منذ القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن الحادي والعشرين، بل كان أكثر نتاج الثقافة العربية في هذه الفترة، على الرغم من بعض الإيماضات اللامعة حقاً، محاولات توفيق وتلفيق ووسطية وتعادلية، تماماً مثل «السلف الصالح» المتمثل في الفلسفة العربية والإسلامية، وقبلها في فلسفة مدرسة الإسكندرية والأفلاطونية المحدثة، وهي، على الأغلب، وفيما أرى، «فلسفة مشرقية» المنشأ بامتياز، مثلها مثل الفلسفة الرواقية. فقد كانت الغاية طوال هذا التاريخ الحافل، والغني فعلاً، بغضّ النظر عن النتيجة، هي «الجمع بين الحكيمين» حسب تعبير الفارابي - أرسطو وأفلاطون - على ما بينهما من تضاد أو خلاف، أو بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية حسب فلاسفة الإسلام، وأخيراً، في العصر الحديث، الجمع ما بين: «مادية الغرب» و«روحانية الشرق» أو بين العلم والدين، أو بين الاشتراكية والإسلام، أو بين الديموقراطية والشورى، أو بين العلوم والمكتشفات الحديثة والقرآن... أو بين الأصالة والمعاصرة... الخ. كلٌ يستخدم المصطلحات أو اللغة الموافقة في زمانه ومكانه. وهنا مربط الفرس كما يقال، إذ كل مفكر أو اتجاه يستخدم «ثنائيته» ويضع أو يصطنع حدّيه وطرفيه للمعادلة التي ما تفتأ تعيد نفسها وإخفاقها. لكن يبدو أننا ابتعدنا عن موضوعنا، لكننا فيما نحاول لم نبتعد إلا لنقترب أكثر من «مدرسة التحرر الكامل» عموماً، وإسماعيل أحمد أدهم خصوصاً، وهي

المدرسة التي أرادت التخلص من الدوران ضمن هذه الدائرة المغلقة، على ما يبدو.

ضمن هذه الرؤية، أو هذا الموقف الراديكالي، فقد اشترك إسماعيل أدهم في المناظرة الكبرى التي جرت، وتجري، منذ بداية مرحلة النهضة العربية، أعني مناظرة «الشرق والغرب» والتي بلغت ذروتها في ثلاثينات[1] القرن العشرين. ومن المعروف أن هناك تياراً قوياً أسسه رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) يقول بإمكانية التفرقة بين العلوم الاستعمالية و«العلوم» العقائدية والأفكار. وبالتالي، فلا ضرر في الأخذ بالعلوم الاستعمالية من تقنيات، وأدوات، وبعض طرق العمل والتنظيم الاجتماعي[2]. وهذا يعيد تذكيرنا ببعض علماء الكلام والفقهاء المسلمين الذين «أجازوا» المنطق اليوناني باعتباره مجرد «آلة» محايدة. وكما هو واضح فإن هذا التيار يفصل ما بين العلم ومدلوله ومغزاه التاريخي والاجتماعي والفكري، ويحتفظ لكل شعب أو ثقافة بـ«جوهر» خالد، ولكل ثقافة برؤية وتقاليد خاصة وثابتة. وقد وجد هذا التيار أقوى تعبير عنه في الليبرالية العربية واتجاهها التوفيقي عموماً، على اختلاف الدرجات في وجوب ودرجات الأخذ والتمثل.

بالمقابل ثمة تيار يدعو إلى عدم الأخذ من الغرب - تقريباً - باستثناء ما هو مضطر إليه، ويمارسه فعلاً، وإن كان ينكره لفظاً، وهذا هو التيار السلفي، كما هو معروف.

أما التيار الثالث فيدعو إلى وجوب الأخذ من الغرب لكل شيء، لأن

---

١- بالإمكان مراجعة بعض نصوص هذه المناظرة في كتاب **قضايا وحوارات النهضة العربية (٦): الشرق والغرب**، الجزء الثاني، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب. دمشق ١٩٩١. كما يمكن - في الكتاب نفسه - مراجعة قضية «التوفيق بين الغرب المادي والشرق الروحاني»، أي التوفيق بين العقل والدين ضمناً.

٢- قدّم الطهطاوي في كتابه «**تخليص الإبريز في تلخيص باريس** - ١٨٣٤» لائحة كاملة فيما يحتاجه المجتمع العربي من علوم وتقنيات استعمالية - برانية؛ راجع: «الباب الثاني من المقدمة، يتعلق بالعلوم والفنون المطلوبة، والحرف والصنايع المرغوبة» طبعة: محمود فهمي حجازي، القاهرة ١٩٧٤.

الغرب ليس مكاناً جغرافياً، بل هو نقطة تحول وحاضر تاريخي، وربما كان سلامة موسى وإسماعيل أدهم من أقوى ممثليه.

يرى هذا التيار أن الغرب يمثل ذروة الحضارة الإنسانية، بما هي حضارة الإنسان. وبعبارة ثانية، لا يفصل هذا التيار ما بين العلم ومدلوله التاريخي والفكري والاجتماعي والإنساني، ما بين التكنولوجيا والمجتمع والأخلاق والرؤية الجديدة التي تقوم على أساسها، أو على أساس مجتمعها وإنسانها على الأصح، فالعلم يُنشئ أخلاقاً وقيماً ورؤية ومجتمعاً كلها جديدة، وكلها مخالفة للماضي.

بين عامي ١٩٣٦-١٩٣٧ تَناظَرَ إسماعيل أدهم، محاضرةً شفوية وكتابةً، مع فليكس فارس (١٨٨٢-١٩٣٩) الذي كان رأيه أقرب لرأي مدرسة الطهطاوي والليبرالية العربية عموماً، وخلاصته الصيغة المعروفة: «العلم للغرب والروح للشرق»، بينما كان إسماعيل أدهم يقف - متسقاً مع فكره العام - في الصف الراديكالي، صف «مدرسة التحرر الكامل» والتغريب الكامل، والأخذ من الغرب في كل شيء لأن هناك تضافراً ما بين العلم والرؤية الفكرية والثقافية والأخلاقية في التطور التاريخي والاجتماعي للإنسان، على ما يرى أدهم أو كما يقول:

«الحضارة الراهنة... الآلية بصورها المادية نتيجة لاستخدام المنطق العلمي في استغلال الطبيعة لصالح الإنسان، وكانت نتيجة استخدام المنطق العلمي أن نشأت حضارة تغلبها النزعة المادية تنزل منها ثقافتنا العصرية منزلة التاج»[١].

وبعبارة أكثر صراحة يرى إسماعيل أدهم أن:

«إن ثقافة اليوم، من حيث أنها تتبع العلم، لا يمكن تخليصها من آثار العلم، والثقافة الأدبية يغزوها العلم بمنهجه الصارم منطقُه، فمن الخطأ أن نفرق بين الثقافة من حيث أنها نتيجة معاشية وأسلوب في الحياة، وبين العلم ومنطقه؛ فالثقافة هي اليوم أداة للعيش والحياة».

---

١- إسماعيل أحمد أدهم: **المؤلفات الكاملة**؛ ج٣ - ص١٣٧. تحرير وتقديم: د. إبراهيم الهواري، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦.

يمكن اعتبار إسماعيل أحمد أدهم أحد أبرز القائلين بالقول الجديد في الفكر العربي المعاصر، أي قول ورأي «مدرسة التحرر الكامل». وهو قول، أو هي مدرسة، يبدو واضحاً، كما عرضنا آنفاً، أنها تسير عكس التيار، أو التيارين العريضين في الثقافة والمجتمع العربيين المعاصرين: تيار السلفية ومدرستها، وتيار الوسطية ومدرستها. وربما لهذا كان إسماعيل أدهم يبدو غريباً ويائساً وملتبساً في حياته وانتمائه وشخصه، فهو من سلالة عائلية تركية مستوطنة مصر، وأمّ ألمانية، دَرَس في مدارس العرب والترك والروس البلشفيك، مثلما درس العلوم والنظريات العلمية والفكرية الحديثة، كما درس، بشكل جيد، على ما يبدو في كتاباته، الثقافة العربية القديمة والحديثة. إضافة إلى كونه ذا تفكير فلسفي ومنطقي وعلمي صارم. إنه مثقف عقلاني «كوني» بامتياز. وصفه أحد أبرز مشجعيه وناشريه سامي الكيالي (١٨٩٨-١٩٧٢) صاحب مجلة الحديث التجديدية، وهي أحد منابر إسماعيل أدهم، قائلاً[١]:

«شاب في حدود الثلاثين، مغولي الوجه والسحنة، أقرب إلى القصر منه إلى الطول، وإلى الهزال منه إلى البدانة، تقرأ في وجهه سيماء العلماء الذين أنهكهم الدرس وأضناهم التفكير. سريع الحديث، قوي الحجة، ولوع بالجدل والمناظرة، تؤاتيه الأفكار فتنطلق كالسهم... يكتب في اليوم أكثر من مائتي صفحة في مختلف المواضيع... يجيد الكتابة بالعربية والتركية والإنكليزية والروسية والألمانية، ويحيط بالفارسية والإفرنسية والإيطالية، وهو في هذه النواحي من نوابغ الشباب وآية في قوة التفكير والذكاء».

قد يكون هناك بعض المبالغة فيما تقدم، وفعلاً كانت هناك شكوك حول «مقدرات» إسماعيل أدهم من قبل بعض معاصريه، لكن المسألة

---

١ - سامي الكيالي: **الراحلون**: ص ٧٦. دار الفكر العربي الحديث. القاهرة. لا تاريخ. والمقالة سبق نشرها في مجلة الحديث عام ١٩٤٠ ضمن عدد خاص أصدره الكيالي عن إسماعيل أدهم بمناسبة انتحاره.

ليست هنا، فالذي لا يمكن نكرانه، من خلال كتابات أدهم، هو بُعْدُ مدى ثقافته وعمقها وراديكاليتها، أو تحرّريتها الكاملة. والدراسة التي يعاد نشرها هنا في هذا الكتاب «**من مصادر التاريخ الإسلامي**» هي مجرد مثال على ذلك.

ينتمي كتاب أو رسالة «**من مصادر التاريخ الإسلامي**» إلى الفترة الذهبية في تاريخ الثقافة العربية الحديثة في القرن العشرين، أعني بهذه الفترة عقدي العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، أو فترة ما بين الحربين الأولى والثانية (١٩١٨-١٩٤٥). ففي هذه الفترة ظهرت أهم الأعمال والإنجازات في مجال الفكر العربي الحديث، مثلما ظهرت أسس أهم الاتجاهات الأدبية والاجتماعية والسياسية. فمن كتاب **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) لعلي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)، إلى كتاب **في الشعر الجاهلي** (١٩٢٦) لطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣). إلى كتاب **أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر** (١٩٢٦) لأنيس زكريا النصولي (١٩٠٢-١٩٥٧)، إلى كتاب **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام** (١٩٢٨) لبندلي الجوزي (١٨٧١-١٩٤٢)، إلى كتاب **فجر الإسلام** (١٩٢٨) لأحمد أمين (١٨٧٨-١٩٥٤)، إلى كتاب **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**[١] (١٩٢٩) للطاهر الحداد (١٨٩٩-١٩٣٥). إضافة إلى بوادر تكوين الاتجاهات الفكرية والسياسية خلال هذه الفترة، وتكوين الأحزاب من دينية وقومية وشيوعية في العشرينات والثلاثينات، مما لا مجال لذكره هنا.

إذن، خلال هذه الفترة بدا وكأن هناك نهضة جديدة في المجتمع والثقافة العربيين، وقد تبدت هذه النهضة التجديدية أيضاً، أكثر ما تبدت، في مجموعة من المجلات الجديدة التي حملت لواء الفكر الحديث في هذه المرحلة، وأوصلت صوت الحركة الجديدة عموماً، و«مدرسة التحرر الكامل» خصوصاً. وكان إسماعيل أدهم يكتب في أغلب هذه المجلات.

---

١- أعادت رابطة العقلانيين العرب ودار بترا نشر هذا الكتاب مع مقدمة تشرح ملابساته. دمشق ٢٠٠٨ (الناشر).

**هذه المجلات، مع محرريها، هي:**

| اسم المجلة | المكان | صاحبها | سنة انطلاقها |
|---|---|---|---|
| الحديث | حلب | سامي الكيالي | ١٩٢٧ |
| العصور | القاهرة | إسماعيل مظهر | ١٩٢٧ |
| الجديد | القاهرة | محمد المرصفي | ١٩٢٨ |
| الرابطة الشرقية | القاهرة | مصطفى عبد الرازق | ١٩٢٨ |
| المجلة الجديدة | القاهرة | سلامة موسى | ١٩٢٩ |
| الدهور | بيروت | إبراهيم حداد + سليم خياطة | ١٩٣٠ |
| الثقافة | دمشق | عفلق - عياد - داغستاني | ١٩٣٣ |
| الرسالة | القاهرة | أحمد حسن الزيات | ١٩٣٣ |
| الطليعة | دمشق | الشايب - عفلق - عياد - محايري | ١٩٣٥ |
| الثقافة | القاهرة | أحمد أمين | ١٩٣٩ |

ويمكن أن نُلحق بهذه المجلات مجلتي «المقتطف» و«الهلال» العتيدتين والمستمرتين منذ القرن التاسع عشر، ثم مجلة «الكاتب المصري» (١٩٤٥-١٩٤٩) لطه حسين.

ضمن هذا المجال، أو ضمن هذا الفضاء المتحرر تكوَّن ما سمّاه داغر، وكما أوردنا سابقاً، «**جيل من الشباب العربي المؤمن بالحضارة**

**الغربية والنزعة العلمية وتحرير الشرق من روحانيته**». وقد كان إسماعيل أحمد أدهم واحداً من جيل الشباب هذا، وسرعان ما صار هذا الشاب ضمن الجناح الأكثر راديكالية في هذه الفترة المؤارة والثرية، على الرغم من كل مما تُتهم به، أي ضمن «مدرسة التحرر الكامل» الناشطة آنذاك عبر أقطابها إسماعيل مظهر في مجلة العصور، وسليم خياطة في مجلة الدهور، وأمين الريحاني في رحلاته وكتاباته: وهؤلاء كانوا، بحق، استمراراً لمدرسة شبلي شميّل ويعقوب صرّوف (١٨٥٠-١٩١٩) وفرح أنطون، وربما قبلهم جميعاً أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٧).

وقفت هذه المدرسة التحررية على يسار الليبرالية العربية الناشطة. هذه الليبرالية التي مثّلتها غالبية مجموعة المجلات الآنفة ذكراً، بأصحابها وكتّابها المعروفين. وخصوصاً مدرسة الليبرالية: لطفي السيّد، طه حسين، محمد حسين هيكل، محمد كرد علي، أحمد أمين، سامي الكيالي... الخ.

إذن، على هذه الخلفية، وضمن هذا المناخ، وهو مناخ تحرري وديناميكي، لا يمكن إنكار أن الليبرالية العربية، رغم وسطيتها، وعودتها إلى الماضي حسب اتهامات سلامة موسى، قد أشاعته ورعته غالباً، خلال فترة ما بين الحربين في القرن العشرين، إضافة إلى تراث العلمانية والتحررية والأتاتوركية التركية والبلشفية الروسية والفكر الفلسفي الأوروبي، وهو ما كان إسماعيل أدهم على اطلاع عميق عليه، كما يصرح في أكثر من مكان، تكّون هذا الكاتب الفريد في الثقافة العربية، وكتب ونشر رسالته **من مصادر التاريخ الإسلامي**. ويبدو أنه كان قد نشر هذه الرسالة تمهيداً لنشر كتاب شامل عن «حياة محمد ونشأة الإسلام» كما أعلن. أو أن الرسالة فصل من هذا الكتاب على ما يبدو.

على كل حال، يبدو واضحاً أن «رسالة» «من مصادر التاريخ الإسلامي» إنما تتابع منهج الشك المنهجي الذي دعا إليه رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، وأراد تطبيقه في الثقافة العربية الحديثة طه حسين

عبر كتابه **في الشعر الجاهلي**[1]، مثلما كانت هذه الرسالة تتابع منهج «أحمد أمين» العقلاني في **فجر الإسلام**، في دراسته الرائدة عن التراث العربي، والمعنونة بـ«من تاريخ الحركات الفكرية للإسلام» كما تقدم.

واضح أن رسالة إسماعيل أدهم تتابع دراسة طه حسين تحديداً، خاصة في موضوع «الانتحال والتلفيق والكذب»، ثم في اعتبار القرآن المصدر الوحيد الموثوق في زمنه ومرحلته وعنهما ولهما، وبغض النظر عن كل ما نُسج حول القرآن من أحاديث وأخبار فيما بعد. لكن بينما يكتفي طه حسين بالشعر الجاهلي كنموذج وموضوع للبحث، وهو موضوع يبدو أدبياً، فإن إسماعيل أدهم يمتد ويتوسع بهذه الطريقة «الشكّية»، وهذا النموذج، إلى مجال الحديث النبوي مباشرة، وهو موضوع ديني تحديداً.

يكتب طه حسين **مختتماً** كتابه «**في الشعر الجاهلي**»[2]:

«أما نحن فمطمئنون إلى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قدّمنا من العبث والكذب والانتحال».

أما إسماعيل أدهم فيبتدأ من حيث انتهى طه حسين، إذ يكتب في مقدمة وبداية رسالته، وكأنه يتابع، أو يستأنف عمل طه حسين[3]:

«اقترنت نشأة المدنية الإسلامية بخلافات داخلية فتحت أبواب الانتحال أمام رجال ذلك الجيل، فانغمر التاريخ الإسلامي بعشرات الألوف من الروايات الكاذبة، بل والمئات المؤلفة من الأحاديث المختلَقَة على الرسول. وكان لهذا الانتحال أسباب عديدة».

وبالطبع يعدد إسماعيل أدهم للانتحال في الحديث النبوي الأسباب نفسها تقريباً التي يعددها طه حسين للانتحال في الشعر الجاهلي، لكن

---

١- أعادت رابطة العقلانيين العرب ودار بترا نشر هذا الكتاب، دمشق ٢٠٠٩ (الناشر).

٢- طه حسين: **في الشعر الجاهلي**: ص١٣٨، «الفقرة الأخيرة»، القاهرة ١٩٢٦.

٣- إسماعيل أحمد أدهم: **من مصادر التاريخ الإسلامي**. ص٤ - المقدمة - مطبعة صلاح الدين الكبرى. القاهرة ١٩٣٦. الطبعة الأولى.

طه حسين كان أكثر، أو أقل، رومنتيكية من أن ينتحر. فـ«ياسَرَ إلى أقصى ما استطاع»[1]، كما قال في رسالته الشهيرة إلى علي الراعي (الكاتب الذي اتهمه بالبرجوازية عام ١٩٤٥ في مجلة أو نشرة ماركسية. أما إسماعيل أدهم، ربما أمام ضيق الحياة وضيق فكر الناس حوله، وأمام ضيق ذات اليد وضيق اللحظة: نفسية وتاريخية، وربما أمام شخصيته الرومانسية السمات وبسببها، لم يجد حلاً إلا في الانتحار. فكان انتحاره خسارة كبيرة للثقافة العربية عموماً، ولمدرسة التحرر الكامل خصوصاً.

لكن كيف عادت التوفيقية إلى الفكر والفلسفة العربيين الحديثين بعد النصف الثاني من القرن العشرين؟! ما أسباب هذه العودة، وما دلالتها؟!

هذا ما سنحاول عرضه في الفصل التالي.

---

١ ـ كتب طه حسين في الرد على علي الراعي قائلاً: «... أحب أن ألاحظ أن الكاتب وضعني في موضع لا أحبه ولا يحبني، فلست كاتباً برجوازياً، وإنما أنا رجل شعبي النشأة والتربية، شعبي الشعور والغاية... وللكاتب أن يصفني بما يشاء إلا أن أكون أرستقراطي النزعة، فلست من هذا كله في شيء. وإذا لم يكن بدٌّ أن أبيّن للكاتب الأديب عن مذهبي في الحياة السياسية والاجتماعية فليعلم أني لا أحب الديمقراطية المحافظة ولا المعتدلة، ولا أقنع بالاشتراكية الفاترة، وإنما أياسر إلى أقصى ما أستطيع». مجلة الفجر الجديد، القاهرة، أول تشرين أول/نوفمبر ١٩٤٥، ص٤، نقلاً عن علي شلش: **طه حسين: مطلوب حيا وميتاً**؛ القاهرة ١٩٩٤.

## ٨- العودة إلى التوفيقية

من بين ما يميز عقد السبعينيات - في القرن العشرين - ثقافياً تَجدُّد الاهتمام بالتراث ومحاولة إعادة النظر إليه عبر عيون جديدة. ففي هذا العقد ظهرت كتابات الطيب تيزيني وأدونيس وزكي نجيب محمود وحسن حنفي وحسين مروة. ثم تلتها أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون ومحمد شحرور وغيرهم. إضافة إلى أعمال السلفيين وطوفان الكتب التراثية. وكلها أعمال وكتابات كانت تتوجه نحو الماضي، وتحاول أن توفق بينه وبين الحاضر، في راهن عربي كان آنذاك، وما يزال - بدوره - يزداد تعقيداً وتشابكاً.

ولم تكن تلك هي المرة الأولى التي يَسأل فيها المثقفون العرب ماضيهم في القرن العشرين. ففي عقد الثلاثينات من هذا القرن توجه المثقفون العرب بسؤالهم نحو الماضي، فظهرت كتابات محمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد وأحمد أمين وجميل صليبا وغيرهم[١] حول التراث وموضوعاته وشخصياته. تلك الكتابات التي انتقدها سلامة موسى، كما رأينا. فما هو الجديد الذي أوجب إعادة سؤال الماضي؟ وهل سؤال السبعينات - في القرن العشرين - للماضي، هو سؤال الثلاثينات نفسه؟ أو: لماذا إذن كانت إعادة قراءة الماضي؟ إعادة سؤال التراث

---

١- يقول طه حسين عن هذه العودة إلى الماضي ودراسة التراث، عندما يستذكرها أواخر حياته عام ١٩٧٣: «إن هناك تقويماً معوجاً لما أمليته وأملاه غيري حول الإسلام»، وإن ما فعلوه هو: «هاجمنا أوكارهم المظلمة وسلطنا على داخلها الشمس والهواء النقي وفضحنا أستارهم المضللة»، منطلقاً في رأيه من أن علينا أن «نفرّق بين المادة الأولية الخام للبحث وبين منهجه». بالطبع، كان هذا جواب طه حسين لسلامة موسى ومن بعده الذين اتهموا طه حسين بالتراجع والتوفيقية. (راجع: **هكذا تكلم طه حسين لآخر مرة: أودعكم بكثير من الألم وقليل من الأمل**؛ حوار وتقديم: غالي شكري، مجلة الثقافة العربية - ليبيا س ١- ٤- ٩. تموز/يوليو ١٩٧٤. أعيد نشر المقابلة ضمن كتاب خاص في منشورات وزارة الثقافة؛ دار البعث، سلسلة مختارات رقم ٣٢، أيار/مايو ٢٠٠٦).

ومحاولة التوافق معه، أو محاولة موافقة التراث مع الحاضر في وقت معين بالذات؟ وهل استطاع الفكر العربي - آنذاك واليوم - حل مسائل الحاضر ومشكلاته، ليتفرغ ويستدير نحو الماضي؟ ذلك سؤال يطرحه تعقد الواقع العربي منذ مرحلة النهضة، وبالتالي تعقد مسائل الفكر، وأشكال الفكر، الذي يحاول فهم هذه النهضة في حركتها المعقدة.

لكن سؤال الماضي ليس بعيداً عن سؤال الحاضر، ما دام السائل معاصراً. فالماضي ليس جثة ميتة، بل هو نسغ لا يزال يمتد في حاضرنا مشكِّلاً بُعداً من أبعاده. وإلا من ذا الذي يستطيع الادعاء أن الغزالي أو ابن تيمية، أو أحمد بن حنبل، ميت؟ أو أنه عديم التأثير في حاضرنا؟ وربما لا نبالغ عندما نقول: إن مفكرين من أمثال هؤلاء لا يزالون يؤثرون في حياتنا تأثيرات لا تقل عن المحدثين، أمثال سلامة موسى وطه حسين وساطع الحصري وغيرهم، إن لم تزدها. بهذا المعنى فالماضي وجه من أوجه الحاضر، وبُعد من أبعاده، طالما أنه لا يزال غالباً وفاعلاً ومؤثراً. مثلما صار الحاضر وجهاً من أوجه الماضي. إنه - الماضي - لحظة تاريخية متخثرة تسري مع نسغ الحاضر. والتاريخ والواقع أعطيانا أمثلة عن خلافات وصراعات حول الماضي ومسائله، لكنها كانت في حقيقتها تتعلق بالحاضر. فالخلاف، مثلاً، على تفسير فلسفة ابن رشد، أو قصة حي بن يقظان، ليس خلافاً وصراعاً حول مسألة تراثية، أو حول هذا المفكر الذي عاش في الماضي، بل هو خلاف حول الراهن وفيه، خلاف بين تيارات وقوى اجتماعية - ثقافية تتصارع في الحاضر وعلى الحاضر. لكن الماضي والتراث هما إحدى أرضيات الصراع، وأحد تجلياته أو أشكاله. وثياب الماضي التاريخية، مع كل عظمتها وبهرجتها وجلالتها، لن تستطيع أن تخفي وقائع الحاضر الشفافة، مهما بذلنا من محاولات «التوفيق».

من هنا يكون سؤال الماضي نتاجاً، إن لم نقل شكلاً، للسؤال الأساسي، ألا وهو سؤال الراهن. فالإنسان لا يطرح على نفسه إلا الأسئلة التي يحتاج إلى أجوبتها في حياته وراهنه. والماضي يعنينا بمقدار ما يشغلنا في الحاضر. وسؤال الراهن وقضيته منذ أوائل القرن التاسع عشر،

المستمر، هو سؤال: النهضة وقضيتها. أو بصريح العبارة: مغادرة الماضي. وتلك هي ببساطة: النهضة أو الحداثة.

لكن الكلام الذي تقدم لا يعفينا من محاولة تبيان الأسباب التي جعلت قسماً كبيراً من الفكر العربي في سبعينات القرن العشرين وما بعد، يتجه نحو الماضي، محاولاً تطويعه للحاضر وتوفيقه معه. إذ ما الذي يجعل شاعراً، كأدونيس، يبحث في التراث ويكتب **الثابت والمتحول**، ١٩٧٤؟ وما الذي يجعل مناضلاً وناقداً كحسين مروة يبحث في **النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي**، ١٩٧٨؟ وما الذي يجعل أستاذ فلسفة، كالطيب تيزيني، يكتب رسالته «**من التراث إلى الثورة** - ١٩٧٩»، وما بعده. إضافة إلى حسن حنفي صاحب كتاب **التراث والتجديد**، ١٩٨١. أليس الشاعر والمناضل والأستاذ من اختصاصيي الحاضر، فلماذا يتجه هؤلاء إلى الماضي إذن؟

بدهي أن معرفة الواقع أو «الوقائع» التاريخية والحاضرة قد تؤدي إلى معرفة الأسباب التي جعلت هؤلاء المثقفين يسائلون الماضي، ليكون سؤال الماضي قناعاً لسؤال الحاضر، أو شكلاً من أشكاله. إن تحليل الواقع العربي في حركته المستمرة، منذ أوائل القرن التاسع عشر، يستطيع أن ينير لنا الطريق التي سلكها هؤلاء المثقفون نحو الماضي. فالحاضر هو الذي يفسر الماضي، وليس العكس كما يقول السلفيون[1] عندما ينطلقون من الماضي في تفسيرهم للحاضر. فعبر الزمن تكتمل أدواتنا وقدرتنا على التحليل. والشيء يُدرس في نهايته وليس في بدايته. بهذا تصبح مشكلة التراث، والماضي والتوفيق عموماً، مشكلة للمجتمع وللفكر العربي المعاصر، وهو يسائل ذاته وراهنه عبر التراث الذي صار موضوعاً معاصراً لهذا الفكر وحاضراً فيه أو مماشياً له. والاختلاف بين سؤال السبعينات، كما طرحه أدونيس ومروة وتيزيني وغيرهم، وبين سؤال الثلاثينات، كما كان طه حسين والعقاد وأحمد أمين وغيرهم، هو اختلاف في درجة التطور الاجتماعي - الثقافي - الفكري بين مرحلتين

---

١ - معروف قول لايبنتز: إن الأشياء الدنيا موجودة في الأشياء العليا، بأكمل مما هي في ذاتها.

زمنيتين قطعهما المجتمع والفكر العربيان خلال هذه الفترة، مثلما هو اختلاف في شكل المسائل الفكرية والاجتماعية والسياسية المطروحة، واختلاف في شكل التركيب الاجتماعي وفي محتوى القوى الاجتماعية المتصارعة في المجتمع في كل مرحلة، وإن لم تكن معالجات التالين أفضل من معالجات السابقين بالضرورة.

في الثلاثينيات كان هناك ملامح وأسس برجوازية محلية تتكون وتصعد متشكلة بتأثير الغرب، ومنطلقة من رحم طبقة «ملّاكي الأراضي» الريفية، والساكنة في «المدن» عموماً، وتعبّر عنها ليبرالية فكرية وسياسية في طور التشكل. وكانت هذه الطبقة بحاجة لتملّك واقعها عبر تملّك تاريخها معرفياً. وهكذا قدّمت تصفية حساب فكرية مع واقعها عبر تراثها. وربما من هنا نفهم تلك النزعة العقلانية المعتزلية لدى أحمد أمين وطه حسين ومحمد حسين هيكل في أبحاثهم التراثية، بينما فسَّر العقاد الموضوع بالعبقرية، فكتب سلسلة «العبقريات الإسلامية». وبهذا كانت هذه المحاولة التوفيقية لحظة وممراً إجبارياً، وربما جسراً نحو الحداثة والمستقبل والعقلانية. أما في السبعينات، فالبرجوازية المحلية والليبرالية، بل و«القوى الثورية» المتكونة نتيجة الحركة السكانية الجديدة والهجرة من الريف إلى المدينة، وتوسع المدن، وإعادة تشكيل المجتمع، كانت قد قاربت حد الإخفاق، وبدأ يتكون تشكيل اجتماعي ثقافي جديد، يشكل الفكر اليساري أحد أهم مقوماته. ولهذا يلاحَظ ذلك المزيج من النزعة الهيغلية والماركسية في أبحاث تيزيني وأدونيس وحسين مروة. إن ذلك يعني، في جملة ما يعني، أن المجتمع العربي مشى في إعادة تشكيله وتركيبه، واستيعابه الأفكار الغربية، خطوة إلى الأمام. مشى مسافة بين طه حسين العقلاني الديكارتي المتعاطف سياسياً مع حزب ملاكي الأراضي، وبين حسين مروة الماركسي. مثلما يعني - بالمقابل - أن الموضوعات والأفكار السلفية عادت تطل برأسها، ونجحت في جذب «التقدميين» إلى أرضها وميدان بحثها المفضّل: «التراث - الماضي»، على أرضية من هزيمة حرب الخامس من حزيران ١٩٦٧؛ وهي هزيمة للمجتمع العربي بمقدار ما كانت هزيمة لـ«التقدميين»

وأنظمتهم الحديثة. وبهذا أتت هذه العودة إلى التراث والتوفيقية وكأنها لحظة استعادية وتمجيدية للحظة الأولى (الثلاثينيات)، مما أسس وفتح الباب واسعاً أمام عودة الأفكار السلفية من جديد، وفي جانبها العنفي والإرهابي منذ ثمانينات القرن العشرين وإلى الآن[1].

لم يكن سؤال الماضي إذن ترفاً فكرياً، أو هروباً من الراهن نحو واحة الماضي الآمنة، لكنه كان دخولاً في حقل ألغام شديد الخطورة. كان دخولاً معرفياً مباشراً في قلب الصراع الاجتماعي- السياسي، وإن صب في طاحونة السلفيين وقتها، عبر إحدى أهم المسائل، ألا وهي مسألة الماضي (التراث) الذي ما يزال حاضراً. وكأنه بذلك يسحب الحاضر نحو الماضي، يسحب الأحياء نحو الموتى، فيجعل الأحياء أمواتاً، والأموات أحياء: يجعل ابن رشد وابن تيمية والقديس أوغسطين وتوما الإكويني والغزالي حاضرين في القرن العشرين، ويجعل أدونيس وحسين مروة وتيزيني، أسرى في شبكة الماضي المعقّدة، وغائصين في لحظة القرون الهجرية الأولى وما تلاها. لكن هذه اللحظة ما لبثت أن تجمدت وتحولت التوفيقية من لحظة إلى أبد و«فكر - رسالة - خالد». وهنا نكون قد عدنا إلى أسس الأفلاطونية المحدثة وسليلتها الفلسفة العربية.

ثمة نقطة أخرى قد تساعدنا في تحليل الأسباب التي جعلت سؤال الحاضر يأخذ شكل الماضي، أو يتقنع به، وهي الحالة المتردية للمجتمع العربي الحاضر، لكن الذي يملك في الوقت نفسه تاريخاً مجيداً. الحالة المتردية لمجتمع كان مزدهراً، وهاهو يعاني الذل والصَّغار والتخلف ومصاعب التحوِّل التاريخي، بل والهزيمة العسكرية، أمام حضارة متجددة، متفوقة، بل وأمام دولة صغيرة «مصطَنَعة»، هي إسرائيل. وفي هذه الحالة أليس طبيعياً أن يلتجئ بعضهم إلى ماض مزدهر هرباً من حاضر متخلف؟! أليس من الطبيعي أن تهاجَم الحضارة الحديثة باسم الماضي وتُتهم بأنها: **جاهلية القرن العشرين**، كما عنون محمد قطب

---

١- يستحسن في تحليل هذه العودة الجديدة إلى التراث وأسبابها ودلالتها العودة إلى كتاب جورج طرابيشي: **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، منشورات رابطة العقلانيين العرب ودار بترا، ط٢ دمشق ٢٠١٠.

أحد كتبه في ستينات القرن العشرين؟ ألا نجد في هذا الوضع تفسيراً لكل التيارات السلفية التي تنادي بالعودة إلى الفردوس الإسلامي المفقود، والتي لا تجد حلاً لمشكلات الحاضر البائس إلا في الماضي الزاهي؟

ذلك كان موقف أوائل المثقفين العرب الذين اصطدموا بالغرب والواقع معاً، فلجأوا أو عادوا إلى الماضي، إلى التراث. وكانت تلك هي الخلفية الفكرية للشعراء الذين أسسوا ما يمكن تسميته بـ«الكلاسيكية الجديدة»، بدءاً من محمود سامي البارودي، وانتهاءً بأي شاعر يقتفي نمط القصيدة العربية التقليدية. وذلك هو موقف مجتمع متخلف ذي ماضٍ عريقٍ أمام حضارة جديدة زاحفة، تطالب - بل وتفرض - بتغيير كل القيم. فهل من عجب إذن أن يتشبث هذا المجتمع، وهو ما هو عليه من التخلف والضعف والقهر، بماضيه، غاضاً الطرف عن الراهن البائس؟ وهل من عجب أن يتباهى هذا المجتمع بالماضي في وجه الغازي؟ لا بل إن بعضهم تجمح به المباهاة التعويضية إلى إيجاد أساس الحضارة الحديثة في الحضارة الإسلامية، بينما يتعمق آخرون في التنقيب التراثي، ليكتشفوا أن أساس النظرية المادية، إنما هو قائم في المصادر الفلسفية عندنا، أو في تاريخنا وتراثنا. ويزيدنا بلبلة أن مفكرين «غربيين»، أمثال غارودي وجاك برك وماسينيون، يدغدغون عواطفنا وتخلفنا ومباهاتنا، بل وتماهينا بالماضي، ليقولوا لنا: أنتم الأساس والمآل، فحافظوا على أنفسكم كما أنتم. وبمعنى آخر، ظلوا على حالكم المتخلفة. وهم بذلك يرفضون كونية التاريخ العالمي الحديث وشمولية الثقافة الإنسانية المعاصرة، تحت مقولات مختلفة مثل الخصوصية والأصالة، والعودة إلى التراث، ونقد «استيراد الأفكار»، وتشجيع استيراد «الآلات»، وغيرها من المقولات والأفكار التي يأتي أصحابها في مقدمة من يناقضها.

نلاحظ أن إعادة النظر في التراث والبحث فيه عموماً، وهو ما تكاثر في عقد السبعينات من القرن العشرين، إضافة إلى المسلسلات التاريخية، التلفزيونية والإذاعية، وحركة بناء المساجد والكنائس، أكثر من المصانع والمدارس والمستشفيات والمصانع، بدلاً من بحث مشكلات الواقع الراهن بمشكلاتهما العيانية، من سياسية واقتصادية

وثقافية، إنما كان يعني نجاح السلفيين في جذب الطرف الآخر إلى ميدان حياتهم، أو بحثهم المفضل، أي إلى الماضي. وقد تم ذلك بعد أن فرض السلفيون حضورهم، كقوة اجتماعية وسياسية فاعلة، وبمساعدة أموال الفورة النفطية، وخصوصاً السعودية. وعلى أرضية من التحولات السكانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية باتجاه الرأسمالية، أي مزيد من تكامل الارتباط التبعي بالسوق العالمية. رافقها هجرة مكثفة من الريف إلى المدينة، واشتداد سيطرة الدولة ومفاهيمها التسلطية على المجتمع المدني. كما رافقها - بالمقابل وكرد فعل - دعوات للعودة إلى الماضي، بالنسبة لقطاعات كبيرة من المفكرين والأفراد والحركات السياسية. والقائمة طويلة ومؤسفة، لكن لا مجال لذكرها هنا. مما أحدث تبدلاً في ميادين الاهتمام والبحث، وتغيراً في أنماط القيم. وربما يكون ذلك أحد الأسباب الرئيسية في ذلك الارتباك الذي نلاحظه في أبحاث التقدميين العرب عن التراث. هذا الارتباك الذي يتجلى، أول ما يتجلى، في النزعة «الانتقائية»، حيث جرى البحث المحموم عن جذور العقلانية و«المادية» عموماً و«الاشتراكية العلمية» خصوصاً، في التراث. وكأن ذلك كان تسويغاً وبحثاً عن مشروعية، أو «شرعنة» وتأصيلاً، للأنظمة الحاكمة التي طرحت شعار الاشتراكية في الستينات من القرن العشرين، وكانت قد بدأت تحس بافتقادها للمشروعية، وخصوصاً بعد هزيمة الخامس من حزيران عام ١٩٦٧. أو في محاولات «تكييف» التراث لمآرب إيديولوجية وسياسية آنية. على حين أن النظرة المنهجية العلمية لأي موضوع، تقتضي دراسة الظواهر، وحتى الثقافية منها، ضمن ظروف الظاهرة ومعطياتها التاريخية، أي ضمن الشروط، أو النسيج الاجتماعي - الثقافي الذي ولدت وترعرعت وتحولت فيه، ومن خلاله، الظاهرة. أضف إلى ذلك مفارقة طريفة وذات دلالة، وهي أن «المفكرين التقدميين»، العرب الذين يفترض فيهم ومنهم نقد التراث وربما نقضه، ظهروا آنذاك وكأنهم المهتدون إلى التراث، أو الملتجئون إليه. فهل كانت هذه «انتهازية» أم «ارتداداً» أم «توفيقية» جديدة - وهو الأرجح فيما نرى - أم كان ذلك مجرد تخبط؟!



## ٩- تأبيد اللحظة أو، رفع اللحظة إلى مستوى النظرية أو الرسالة الخالدة، التعادلية، الوسطية، التوفيقية، التلفيقية... الخ

«لا أحد يستطيع أن يتبنى شكلاً من أشكال الماضي وكأن شيئاً لم يحدث في الحاضر»

رولان بارت

### ١

١ـ ١

من المعروف أن الفلسفة في القرون الوسطى، سواء منها العربية-الإسلامية، أم المسيحية- الأوروبية، حاولت الوصول إلى التأليف ما بين متضادين: المادة والروح، العقل والإيمان، الفلسفة والدين، السماء والأرض، الله والإنسان... الخ. ومعروف كذلك أن الفلسفة الإسلامية-العربية، توقفت عند هذه الإشكالية، وحتى لدى الممثل الأكبر للاتجاه العقلي فيها، أعني ابن رشد. أما الفلسفة المسيحية الأوروبية فقد حافظت على هذه الإشكالية حتى لدى الممثل الأكبر للاتجاه المسيحي الفلسفي، أعني توما الأكويني. والقول نفسه ينطبق على الفلسفة الدينية اليهودية في العصور الوسطى وممثلها الأبرز: موسى بن ميمون. بعبارة مختصرة: كان الله هو مركز الفكر ومضمون هذه الإشكالية، وكانت المحاولة هي التوفيق بين الله والإنسان.

١ـ ٢

قامت العصور الحديثة، وتبعاً لذلك، الفلسفة الحديثة، بتجاوز

هذه الإشكالية بعد اليأس من إمكانية الجمع بين الماء والنار، بين المادة والروح، بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، بين الأرض والسماء، بين الغائب والحاضر... الخ. وانتقل، تبعاً لذلك، مركز البحث وهدفه من السماء إلى الأرض، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى الإنسان، ومن السحر إلى العلم، ومن المجرد إلى المشخص، ومن التأمل إلى التجربة، ومن الغيب إلى الظاهر والموجود، ومن ما وراء الطبيعة، إلى الطبيعة ذاتها. إنها العملية التي يسميها ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) «نزع السحر عن العالم». وبدءاً من هذه اللحظة أصبحت التوفيقية، أو الوسطية، أو التعادلية، مرحلة وإشكالية متجاوَزة، تعود إلى الماضي الذي انتهى، أكثر مما يمكن اعتبارها مشكلة أو إشكالاً، أو آلية فكرية، أو حلاً دائماً، أو خصيصة لهذه الأمة، أو الفلسفة، أو تلك. كأن نقول: إن التوفيقية، أو الوسطية، هي خاصة للروح أو الفلسفة العربية الإسلامية، أو غيرها.

١ _ ٣

في الفكر العربي الحديث جرت، ومنذ عصر النهضة، محاولة استعادة هذه الإشكالية. فرفاعة الطهطاوي كان قد نادى بأخذ «العلوم البرانية» من الغرب والإبقاء على «العلوم الجوانية» للشرق، أي أخذ التكنولوجيا والحفاظ على المعتقد، حسب المصطلحات الحديثة. وربما من هنا جاءت أصول التوفيقية، أو الوسطية العربية الحديثة. لكن الطهطاوي كان أسير لحظته التاريخية الأولى، أي أسير لحظة اكتشاف الآخر المغاير، وبهذا يُعتبر موقفه متقدماً ولحظة تأسيسية يحتاجان إلى السير قدماً، أكثر مما يحتاجان إلى إعادة، أو تكرار أو تجميد أو تأبيد أو تنظير.

١ _ ٤

كان الأساس التاريخي الاجتماعي لهذه الوسطية، أو التوفيقية في

مرحلتها الجديدة، هو عملية امتداد رأسمالية أوروبية، عقلانية، مادية، كونية، عدوانية، على مناطق ما قبل الرأسمالية «الروحية» - الإقطاعية - المحلية. وبدءاً من ذلك تحددت مهمة جديدة للفكر وللسياسة وللمجتمع العربي، ألا وهي الدخول في العصر كمشارك، بعد أن وضح أن الرأسمالية ستُدْخِل المنطقة في العصر كتابع، وبالقوة المادية والفكرية.

١ـ ٥

لم يكن من السهولة بمكان تقبّل الرأسمالية - المادية - العقلانية - العدوانية - الكونية، كما لم يكن بالإمكان كذلك رفضها. خاصة إذا أخذنا عدم التكافؤ في القوى التكنولوجية والعسكرية تحديداً بعين الاعتبار. كذلك لم يكن بالإمكان التخلي الفوري عن «القديم» أي ضمناً عن «الشخصية» والاستسلام للغازي، حتى ولو كان متقدماً. ومن هنا جرب الفكر العربي عملية التوفيق والتوسط والاختيار والتعادل والتلفيق في كثير من الأحيان، وتبعاً للظروف والحاجات والآراء. وكان ذلك يؤدي مهمة نفسية تعويضية: فإذا كان الغرب يملك قوة «المادة» فإننا نملك قوة «الروح»! وإذا كان هذا الغرب يملك «الآلة» فإننا نمتلك الأخلاق!!

١ـ ٦

كان ذلك يحدث غالباً كممارسة. وكانت الدعوة إلى «الانتقاء» : التقنية من الغرب، والحفاظ على «روح» الشرق، وخصوصاً الدين، تأتي كآراء متناثرة هنا وهناك، وكنظرية ضمنية مضمَرة في كثير من الأحيان. إلى أن برزت في الشعارات التوفيقية: العلم والإيمان، التراث والمعاصرة، المادة والروح (المدرحية)، عقل الغرب وقلب الشرق...، أو **قلب عربي وعقل أوروبي**: ١٩٢٤، حسب كتيّب إسعاف النشاشيبي (١٨٨٢-١٩٤٨)[١].

---

١- أعيد نشر هذا الكتيب في كتاب «الشرق والغرب»، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، مطبوعات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١.

١ ـ ٧

لكن هذه الممارسة والآراء التوفيقية في اللحظة التاريخية المعاصرة، حيث الغرب قوي وجديد، والشرق ضعيف وقديم، ما لبثت أن وجدت من ينظّر لها، ويرفع ضرورة وحالة، بل وفكرة، اللحظة التاريخية الحاضرة، إلى مستوى الفكر النظري العام، أو النظرية الفلسفية. أي أن ما هو نتاج اللحظة، أو بداية تفكير وإقلاع وتقدم، صار سمة أبدية. وما كان ماضياً صار حاجة راهنة ومستقبلية، بل وصار سمة لفكر وعقل ومنطق على الإطلاق. إنها - التوفيقية - لحظة زمنية تجمدت، بداية أو فكرة توقفت عن التقدم والنمو.

١ ـ ٨

في التنظير لهذه «اللحظة التوفيقية» المتجمدة في الفكر والمجتمع العربي الحديث صدرت - فيما أعرف - ثلاثة كتب، إضافة إلى مقالات متفرقة كثيرة في المجلات، وآخرها مقال صيف ٢٠٠٩ في مجلة الكتب، وجهات نظر[١]، القاهرة. والكتب الثلاثة هي:

١ - **التعادلية**: توفيق الحكيم، القاهرة ١٩٥٥.

٢- **الشرق الفنان**[٢]: زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٦١.

٣- **الوسطية العربية، مذهب وتطبيق**: عبد الحميد حسن، القاهرة ١٩٧٩.

ينظّر الحكيم لرأيه من وجهة نظر الفنان، وكذلك يفعل زكي نجيب محمود، وإن كان أكثر عمقاً من الناحية الفلسفية، ويراوح عبد الحميد حسن ما بين الفنان والباحث؛ لكن موضوعنا ليس هنا.

---

١ **الوسطية: بين التراث والعقل، والنقل والمرجعية**. أبو العلا ماضي، وكيل مؤسس حزب الوسط (تحت التأسيس). مجلة الكتب، وجهات نظر، السنة ١١ العدد ١٢٨، سبتمبر/أيلول ٢٠٠٩.

٢- أعيد نشر هذا الكتاب مؤخراً في سلسلة «مختارات»، المذكورة سابقاً، دمشق العدد رقم /٣٨/ تشرين الثاني ٢٠٠٦.

١ـ ٩

ثم أتى كتاب د. محمد جابر الأنصاري **الفكر العربي وصراع الأضداد** (١٩٩٦) وكأنه يتابع هذه المحاولات: وإن كان هذه المرة أكثر عمقاً واستيعاباً وتأسيساً، بل ووثائقية عن أسلافه السابقين. إذ يحاول النظر إلى الفكر العربي قديماً وحديثاً من منظار «التوفيقية» إياه وإياها. وهو «يُوَفَّقْ» توفيقاً كبيراً في إظهار وعرض هذه المدرسة في الفكر العربي الحديث، ولاسيما في الفكر السياسي، وكما يتجلى ذلك في البعث والناصرية وأنطون سعادة. وربما كان كتابه من أوثق الكتب وأدقها في الكشف عن الجذر الفكري المشترك لهذه الأفكار الحزبية، أو الأحزاب الفكرية الثلاثة. كما يمكن اعتبار كتابه هذا أدق تاريخ لإخفاق الجناح التوفيقي في حركة النهضة العربية. وقد سبق للمؤلف أن عرض أفكاره هذه، وخاصة فيما يتعلق بالناحية السياسية - الفكرية، في كتابه **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، ١٩٣٠-١٩٧٠، الصادر عام ١٩٨٠ (عالم المعرفة: الكويت).

١ـ ١٠

وفيما يلي أفكار أو تأملات ساقتها قراءة هذا الكتاب. والتأمل في فكرته وموضوعه وأفكاره، إضافة إلى الكتب الثلاثة السابقة (توفيق الحكيم - زكي نجيب محمود - عبد الحميد حسن).

## ٢

٢ _ ١

إن إشكالية العقل والنقل، الروح والمادة، العلم والإيمان، الفلسفة والدين، الله والإنسان... الخ، هي إشكالية قديمة نبتت على أرضية الفكر الديني حين كان الله هو مجال التأمل ومركزه، أو كان هو محور العالم. وهذه الإشكالية كانت تشكل مضمون الفكر القروسطي ومداره: إسلامي ومسيحي . لكن هذه الإشكالية، فيما يبدو، أصبحت متجاوَزة في العصر الحديث، حيث الإنسان هو مدار السؤال، والأرض هي موضوع الدراسة، والطبيعة، لا ما وراءها، هي مجال البحث. وربما كان سبب إخفاق الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، ومجتمعها بالتالي، هو هذه المراوحة عند هذه الإشكالية، إشكالية التوفيق إياها، وبسببها. بينما كان تجاوز إشكالية التوفيق هذه هو سبب دخول أوروبا العصر الحديث، أو قيادتها له على الأصح. وقد قارب هذا الرأي كتاب: **من أجل أنطولوجيا إسلامية** لمؤلفه محمد مزوز (دمشق ١٩٩٣)، حيث يعرض المؤلف مراحل التفكير الإسلامي القديم بدءاً من علم الكلام، مروراً بالفلسفة، وانتهاءً بالتصوف. مبيّناً أنها كلها انتهت إلى الإخفاق، بينما الفلسفة الأوروبية الحديثة «العقلانية» كسرت هذه الدائرة الدينية- التوفيقية فتقدمت، وتقدمت معها أوروبا، بل وتقدم العالم.

٢ _ ٢

يبدو أن الذين ينطلقون من هذه الإشكالية الثنائية (عقل - نقل؛ مادة - روح؛ سماء - أرض... الخ) وكأنهم يفترضون أن هناك عقلاً صافياً، أو مادة صافية، وأن هناك روحاً صافية. وأن التوفيق يكون بأخذ

نصف هذا ونصف ذاك، «وخير ذا بشرّ ذا، فإذا الله قد عفا»، كما يقول أبو نواس. وبهذا تكون التوفيقية مختارات مما تيسر وناسب المقام أو ناسب الزمان والمكان، وربما المفكر. بينما حركة الفكر تُظهر لنا أن الأفكار بعيدة عن هذه الميكانيكية وهذه الثنائية، فتاريخ الفكر يُظهر لنا أن حركته كانت حركة جدلية، بمعنى أن تقوم فكرة، ثم تناقضها أخرى هي استمرار لها عن طريق نفيها لها (الفكرتان تنطلقان من موضوع واحد، وتقفان على أرضية واحدة، وإذ بدتا متناقضتين أو متباعدتين)، ثم تأتي ثالثة، ليست مجرد أخذ شيء من هذا وشيء من ذاك، بل هي تركيب جديد. ويبدو أن الدكتور الأنصاري ينظر إلى المادية كمادية مطلقة ونقية، وإلى الروحية كروحية مطلقة وصافية. والحقيقة أن في الأفكار الروحية بعض «النزوعات» أو قشرة من «المادية» المضمرة. ولهذا لم يتكلف ماركس، لتحويل فلسفة هيغل الروحية إلى فلسفة مادية ، صعوبة أكبر من تلك التي تكلفها ليجعل ديالكتيك هيغل يقف على قدميه، حسب عبارة ماركس الشهيرة. والشيء نفسه، أي جعل الفكر المجرد فكراً مادياً مشخصاً، بحركة قريبة وبسيطة، كان فعله لوقيانوس السميساطي في محاوراته التي جعلت محاورات أفلاطون تقف على قدميها بدل رأسها، كما عبر السميساطي قبل ماركس.

٢ ـ ٣

إن نقل مركز الاهتمام من الله إلى الإنسان، ومن السماء إلى الأرض، ومن ما وراء الطبيعة إلى الطبيعة، هو مغزى الفكر الحديث عموماً. أو هذا هو مغزى ما حاوله في الفكر العربي الحديث شبلي شميل وفرح أنطون وطه حسين وسلامة موسى وساطع الحصري وسليم خياطة وقسطنطين زريق وجماعة «مدرسة التحرر الكامل»، كما عرضنا في فصل سابق. وهو المغزى الذي يحاوله في الحاضر مهدي عامل وسمير أمين وصادق العظم وفؤاد زكريا وعبد الله العروي وجورج طرابيشي وآخرون. وهذا الاتجاه الفكري، الذي بات عميقاً في الفكر

العربي الحديث، ما انقاد وراء اتجاه التعادل والتوفيق والتوسط الذي وسم كثيراً من الفكر العربي المعاصر، ولاسيما الفكر السياسي منه، وما خضع بالتالي لسمة التوفيق والتوسط والتعادل، التي يبدو أن الدكتور الأنصاري يراها سمة لفكر النهضة عموماً، وقد يكون ذلك صحيحاً.

٢ _ ٤

هناك مرحلية وتمرحل في معرفة الحقيقة، أكثر مما هناك تناقض بين طريقين في معرفتها: أي طريقة «التيار الروحي» وطريقة «التيار المادي»، أو التيار الديني والتيار العقلي. فالتفكير البشري بدأ، أو كان، في مرحلة من مراحله تأملياً، صوفياً، شعرياً، إشراقياً، قلبياً، إلهامياً... الخ، ثم تطور إلى تفكير حسي تجريبي، عقلي، وإن أبقى للإلهام والإشراق مجاله. وربما كانت نظرية أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) عن تمرحل الوعي[١] البشري هي الأقرب للصحة في فهم سيرورة وتتابع هذا التمرحل للوعي البشري. وعلى كل حال، فـ«الحقيقة» إنما هي عملية المعرفة في سيرورتها وليست نقطة جزم أو وصول نهائية. بمعنى أن المعرفة تتم في الزمان، وليست معطاة بشكل مسبق. الحقيقة سيرورة وبناء ينمو عبر الزمان. ومن الطبيعي أن يحتفظ أي نمو بشيء من مراحله السابقة، وحتى ولو كانت زائدة عن اللزوم، كما توضح ذلك نظرية التطور.

٢ _ ٥

يبدو أن الدكتور الأنصاري يرى أن «التوازن» أو «التوفيق» أو التوسط، سينكسر عندما تميل الكفة نحو اليسار أو نحو اليمين (السلفية أو العلمانية). لكن المرء يتساءل عن كيفية، أو عن إمكانية بقاء «التوازن»

---

١- يرى أوغست كونت أن الفكر البشري مرَّ عبر تاريخه بثلاث مراحل، هي ١) المرحلة الأسطورية، ٢) المرحلة الفلسفية، ٣) المرحلة العلمية (الحاضرة منذ القرن التاسع عشر).

في منطقة محكومة حركتها بعوامل خارجية (المنطقة العربية الإسلامية المعاصرة)، مثلما يتساءل عن كيفية إمكان بقاء حالة التوازن الفكري (إطلاقاً) طالما الوجود حركة، أو طالما التاريخ حركة متغيرة ومتقدمة، ومن لا يجاريها يقع في حالة الاستنقاع، أو «يخرج من التاريخ»، مثلما حصل للعرب والمسلمين عموماً عندما «تجمدوا» عند مرحلة معينة، هي «التوفيقية». فالسير إلى الوراء، أو المراوحة، أو التوفيق، شكلٌ من أشكال التجمد له ثمنه وهو «الخروج من التاريخ»، كما أسلفنا، مثلما أن السير إلى الأمام، أي مع الزمن والجديد، له ثمنه كذلك. وربما هناك قوى خارجية، إضافة إلى القوى الداخلية بالنسبة للمنطقة العربية، تمنع مثل هذا السير. وإنها لواقعة ذات دلالة أن فرنسا وبريطانيا وإسرائيل هاجمت مصر «الثورية» عام ١٩٥٦، ثم قامت إسرائيل بدعم أمريكا بمهاجمة مصر وسورية «العلمانيتين - الثوريتين» عام ١٩٦٧، إلى أن احتلت أمريكا العراق، بينما لم يحدث أن هاجمت هذه الدول أي دولة سلفية - أصولية عربية، أو إسلامية. وهنا نتذكر مقولة سلامة موسى من أن «الرجعية والاستعمار» هما وجها عملة واحدة.

٢ـ ٦

ربما يرى المؤلف أن على الفكر العربي أن يتحول حسب منطقه الداخلي التاريخي الذي يجده ويحدده في «التوفيقية»، أي أن على هذا الفكر، وبالتالي المجتمع العربي، أن يتحول بفكر من داخله وليس بفكر من خارجه. فالعقلانية أو العلمانية هي غربة في المكان وأوروبية، والسلفية هي غربة في الزمان، والتوفيقية كما حدثت في عصر النهضة، هي أخذ من الغربتين، دون الوصول إلى توفيقية «أصيلة» مثل التوفيقية التي مورست في العصور الإسلامية الوسطى. لكن المنطق التوفيقي للعصور الوسطى انتهى بانتهاء هذه العصور، مثلما انتهت مشاكلها وحلولها. أضف إلى ذلك أن أي منطق، أو فكر، أو دائرة، لا يمكن أن يُكسر من داخله، لأن ذلك سيكون تكراراً له. وكسر المنطق، والفكرة،

والإشكالية، لا يكون إلا بفكرة من الخارج، أو بالتخلي عن منطق، أو فكر مُتَجاوَز إلى منطق، أو فكر جديد. وفي هذه النقطة لا توجد سمات فكرية أبديةٌ لأي فلسفة أو أمة، أو مرحلة، فالمهم هو تغيّر مركز البحث والاهتمام وزاوية النظر والرؤية كلها مع تغير الواقع والوقائع، كما تَغيّر مركز البحث والاهتمام في العصر الحديث، وانتقل التفكير من الله إلى الإنسان، ومن الغائب إلى الحاضر، ومن السماء إلى الأرض، ومن المجرد إلى المشخص. وربما يمكننا أن نضيف كذلك: أن ما من فكرة صالحة لكل زمان ومكان، حتى ولو كانت التوفيقية، أو الوسطية. فكما أن للفكر حركة سير «محلياً» كأن نقول: فلسفة عربية، أو إسلامية، فله كذلك حركة ومسيرة كونية وتاريخ عالمي. ومن الممكن جداً أن تنبت فكرة في الهند، وتجد حلقتها الوسطى في البلاد العربية، إلى أن تبلغ حلقتها الأخيرة في أوروبا (المسيحية مثلاً). بل ومن الممكن جداً أن تبدأ حركة هذه الفكرة على شكل نفي متتابع، أي أن تبدو كل فكرة وكأنها تنفي سابقتها، بينما هي في الحقيقة تكملها وتتابعها. وربما كانت تواريخ الفلسفات ومسيرة الأديان التوحيدية الثلاثة مثالاً على ذلك؛ فالحقيقة أن هذه الأديان تكمل بعضها عبر الزمن، وإن بدا لبعضهم أنها متنافية في تتابعها. وثمة مثال آخر، وهو فلسفة أرسطو في حركة انتقالها عبر العرب والمسلمين إلى أوروبا. فبالإمكان القول، اعتماداً على هذا المثال، أن العقلانية الأوروبية هي الحلقة الأخيرة في هذه الفلسفة العقلانية المرتحلة عبر الزمان والمكان، من اليونان إلى بلاد العرب إلى أوروبا مطلع العصر الحديث. وقل القول نفسه عن فلسفة وحدة الوجود هندية المصدر، وعربية التوسط (عند ابن عربي) ثم الأوروبية منذ اسبينوزا. وبهذا المعنى فإن الغزالي كان يتابع ويكمل الفلاسفة الذين ناقشهم في **التهافت**، مثلما كان ابن رشد يتابع الغزالي في رده عليه، طالما ظل باقياً في الإشكالات نفسها. أما بالنسبة للتوفيقية أو الوسطية أو التعادلية، فربما كان الأقرب للصواب اعتبارها فكرة يونانية المصدر، وليست إسلامية، أو عربية المنشأ، إلا بمقدار ما كانت الفلسفة اليونانية إسلامية أو عربية. فالتوفيقية أو التوسط تعود إلى تعريف أرسطو للوسط الذهبي

وللفضيلة بأنها «منزلة بين المنزلتين»، كما في قولنا: الشجاعة منزلة بين الجبن والتهور، والكرم منزلة بين التبذير والشح. وربما من هنا أتى مفهوم «المنزلة ما بين المنزلتين» في علم الكلام الإسلامي. وربما لهذا كان من الصعب اعتبار حتى هذه التوفيقية «روحاً» أو «فلسفة» إسلامية «أصيلة»، أو عربية. ببساطة هي فكرة عالمية، إن لم نقل يونانية.

٢ـ ٧

ربما كانت التوفيقية - في استمرارها ومآلها - تعبّر عن إجهاض إمكانية النهوض. وقد تكون نهوضاً أعيق أو تجمد. وربما كانت المظهر لحالة التراجع التي وصلها المجتمع والفكر العربيين؛ بل ربما كانت المظهر، لأنها تعبير عجز عن اتخاذ قرار متسق مع العصر. وبهذا تكون أصل الداء، وليست البلسم أو الدواء. وما يسميه المؤلف أنظمة - فكرية وسياسية - راديكالية عربية، إنما أخفقت «داخلياً» بسبب توفيقيتها، لا بسبب جذريتها. وبهذا، فالتوفيقية، أو الوسطية، كانت شكلاً من أشكال «الخوف من التاريخ» أو «الواقع» وليس شجاعة للدخول في العصر.

٢ـ ٨

ثمة خوف أن تؤدي هذه التوفيقية المقترحة في نهاية الكتاب، ومثال أي توفيقية، إلى أخذ أسوأ ما في الطرفين، كحالة السلفية المتعصبة الحاضرة التي وصلت حد الإرهاب، عندما أخذت من القلب اندفاعاته وأهواءه، ومن العقل برودته وتصميمه، حتى في القتل. وبهذا انتهى مطلب النشاشيبي «قلب عربي وعقل أوروبي» إلى مأساة الإرهاب الديني الإسلامي، عربياً وإسلامياً وعالمياً، كنا نعيشه منذ ثمانينات القرن العشرين وحتى اليوم. وفي كل الأحوال يجب أن نلاحظ أن الاتجاه التوفيقي كان في غالبه اتجاهاً سياسياً (عبد الناصر، عفلق، سعادة)، أو متراجعاً عن التنوير والعقلانية تحت ضغط التحولات السياسية (العقاد، خالد محمد خالد، محمد عمارة)، بينما بقي الاتجاه العقلاني- المادي،

اتجاهُ أصحاب «مدرسة التحرر الكامل» (شبلي شميل، فرح أنطون، الحصري، سلامة موسى، خياطة، زريق، العظم، أمين، عامل، العروي، طرابيشي) محافظاً على جذريته العقلانية المادية التنويرية. وبعبارة ثانية: ربما كانت التوفيقية أو الوسطية، في حقيقتها خضوعاً لمتطلبات العمل السياسي، والضغوط الداخلية والخارجية، وهذا مما لا يجوز أن يقع فيه «رجل الفكر» عكس «رجل السياسة» الذي قد يضطر إليه أكثر مما كانت اتجاهاً «تاريخياً» فكرياً أصيلاً، كما يوحي كتاب الدكتور الأنصاري. وربما نستطيع أن نصف التوفيقية بأنها «تطور معاق»، أو أنها لحظة تجمدت في الزمن: إنها شلل في الآلية الاجتماعية والفكرية.

٢-٩

إذا كان التوفيقية، أو التعادلية، أو الوسطية، هي الحل الأمثل، فلماذا أخفقت في العصور الوسطى؟ ولماذا لم تستطع الوصول إلى العقلانية والصناعة والرأسمالية (مظاهر تفوّق أوروبا)؟ كما أن هذه التوفيقية أخفقت في عصر النهضة العربية الحديثة، على ما يبدو، بحيث فتحت الباب واسعاً أمام عودة الأصولية والسلفية، بل والاحتلال. وإذا كانت المهمة هي إدخال العرب والمسلمين مدار الحركة التاريخية المعاصرة، والمشاركة في العصر كفاعلين ومنتجين مشاركين، وليس مجرد تابعين أو مستهلكين، فلا شك أن الأصولية، التي مهدت لها التوفيقية، غير قادرة على إنجاز هذه المهمة. لأن الأصولية والسلفية هما انسحاب من العصر، و«غربة في الزمن»، على حد تعبير الدكتور الأنصاري.

٢ _ ١٠

ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن الصراع في المجتمع العربي والإسلامي قائم بين اتجاهين، هما: الاتجاه العقلاني والاتجاه الأصولي، أو الديني. وهو صراع يعود في تاريخه إلى بداية العصور الحديثة. مما يعني أن المجتمع والفكر العربيين ما يزالان «موضوعياً» يعيشان في

بداية العصور الحديثة (القرنان ١٧-١٨). وربما كان هذا التوصيف أصح من أن نحدد الصراع على أنه صراع بين الأصولية والعلمانية. فالعلمانية فرع من العقلانية، تفهم الدين في حدوده ومجاله كموقف فردي وضميري خاص، شرط ألا يتدخل في العلاقة الاجتماعية العامة (الدولة، المواطنة، العمل، النظرة إلى الآخرين). وبهذا المعنى يمكنك أن تكون علمانياً وأنت مؤمن، إذا فصَلت الشؤون العامة (الدولة والمواطنة) عن الشؤون الخاصة (الضمير والمعتقَد). أما العقلانية الحديثة فإنها تجابه وتناقض الأصولية القديمة، على طول الخط. وحتى العقل فإنه يتناقض مع نفسه ويغدو أصولياً عندما يستنيم إلى السكون، ويقف عند بعض مراحله ولحظاته.

٢ـ ١١

يبدو أن مهمة الفكر والمجتمع العربيين ليست محاولة اكتشاف ذاتٍ ضائعة أو «مغيّبة»، أو بعث «ذاتٍ قديمة»، بمقدار ما هي محاولة مهمة أصعب وأكثر تعقيداً وربما تكلفة، أعني مهمة، أو عملية، بناء «ذات جديدة»، ذات متسقة مع روح الزمن والعصر وحاجات البشر، ذات تدخلنا كمشاركين في صنع الحضارة الإنسانية المعاصرة والقادمة. وهذا يتطلب التفكير في الحاضر والمستقبل، أكثر مما يتطلب عملية «استحضار أرواح» آباء لنا سلفوا، سواء أكانوا إغريقاً أم عرباً إسلاميين. وربما بذلك نتجنب الاستنقاع والمراوحة التي وصلتها الفلسفة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، وكانت نتيجتها «الخروج من التاريخ»، مثلما نتجنب «أنظمة» وأفكار التوفيقية العربية الجديدة والتي كانت نتيجتها ما نرى وما نعيش، من تأكيد حالة «الخروج من التاريخ» والإمعان أكثر في غربة الزمان والمكان والإنسان عن العصر الحاضر والقادم ومتطلباتهما.



## خاتمة غيرنهائية،
## لكنه المنظر من شرفة مطلع القرن الحادي والعشرين

**«بتأييد من الدين قاد أفلاطون الإنسانية إلى قبول الفصل في العالم المعروف بين مقولتين: العقل والمادة»**

برتراند رسل

ربما تكون المحاولة التاريخية لـ«الأفلاطونية المحدثة» أو لـ«المدرسة المشرقية» - إذ غالبية أعلامها مصريون وسوريون - في الفلسفة للتوفيق ما بين العقل والقلب، الدين والفلسفة، المعقول والمنقول، الخ، بدءاً من مدرسة الإسكندرية وسليلتها الأفلاطونية الحديثة، التي حاولت التوفيق بين الفلسفة والدين، ثم الفلسفات الإسلامية واليهودية والمسيحية، في القرون الوسطى، التي حاولت المحاولة ذاتها، وصولاً إلى وسطية وتوفيقية عصر النهضة العربية المعاصرة، التي حاولت التوفيق بين «الشرق والغرب»، من أنبل وأشجع المحاولات في تاريخ الفكر البشري[1]، خلا ما كان منها اصطناعاً أو تدجيلاً لدى بعضهم. إنها محاولة شُجاعة ورائعة على الرغم من أنها مستحيلة ومخفِقة، ولم تنتج في مسارها الفكري - التاريخي غير الوعي الشقي، أو «الوعي الممزق» في أحسن الأحوال. إنها محاولة تراجيدية بكل معنى الكلمة، فماذا تكون التراجيديا إذا لم تكن صراعاً بين ضرورتين، حتى لو كانتا وهميتين، بين حقين، بين قدرين،

---

١ - وحسبك أن تقرأ **تاسوعات أفلوطين** (٢٠٥-٢٠٧م) مؤسس المدرسة وملهمها بعد فيلون الإسكندري (٢٥ق. م - ٥٠م). لتقرأ أجمل وأعمق تأمل عقلي ووجداني (**تاسوعات أفلوطين**. ترجمة د. فريد جبر. مكتبة لبنان. بيروت ١٩٩٧). مع ملاحظة: إن المصادر العربية القديمة كانت تسمي أفلوطين بـالشيخ اليوناني». وهي تسمية ذات دلالة على ما أعتقد.

بين متضادين؟! والضرورتان هنا هما: العقل والقلب، الاعتقاد والعلم، الدين والفلسفة، العقل والمادة، الواقع والمثال، المتناهي واللامتناهي، القديم والجديد، العمل والتأمل، الحدس والتحليل، الأرض والسماء، الواحد والكثرة، الجد والهزل، الخ، الخ.

لكنها، ويا للأسف، ثنائيات وتضادات مصطنَعة على ما يبدو في نهاية الأمر. أو أنها تراجيديا جميلة ونبيلة، لكنها باردة لأنها غير حقيقية. فالإنسان، كيانه ووجوده، عقله وقلبه، دينه وفلسفته، قديمه وجديده، حدسه وتفكيره، هو وحدة متكاملة، فيها يتكامل ويتضافر كل ما يبدو ثنائياً ومتضاداً. إنه تكامل الماء والنار، الأرض والسماء، الطين والأثير، الذكر والأنثى، الخير والشر، على هذه الأرض الجميلة والفانية والسابحة تائهة في مجرات هذا الكون اللانهائي. إنه تكامل ووحدة، وإن بدا للوهلة الأولى تضاداً وثنائية. وربما كان هذا معنى قول مفستوفليس في فاوست غوته: «إنني من تلك القوة التي تريد صنع الشر، لكنها تصنع الخير دائماً».

تبدو التوفيقية وكأنها، في مختلف مراحلها وأزمنتها وأمكنتها، لحظة زمنية - فكرية توقفت، أو «تجمدت» في مكانها، ولم تستطع العودة إلى الأصل - المنبع، أو القطع معه؛ مثلما لم تستطع السير، أو المتابعة نحو الأمام - المستقبل. إنها «منزلة بين المنزلتين» كما عبّر المتكلمون المسلمون في موضع آخر. إنها فلسفة حواف الأزمنة والأمكنة ونقطة لقائهما: الإغريق وآسيا، فتوحات الإسكندر والشرق، الرومان والعرب، بيزنطة ودمشق، الإسلام وأثينا وبغداد والإسكندرية وإنطاكية، الدين والفلسفة، أوروبا والشرق الأوسط، المجتمعات الصناعية والمجتمعات ما قبل الصناعية، القديم والجديد، الخ.

الأمر، كما هو واضح، موضوعي وتاريخي ومسوَّغ جداً. فالناس، ومنهم المفكرون، لا يستطيعون ترك الماضي بسهولة، أو الانتقال من أفكارهم القديمة إلى الحاضر والمستقبل. فلا أحد تقريباً يستطيع متابعة الزمان في جريانه السريع، والفكر في تقلباته الدائمة. ولهذا يقف كثيرون حائرين في «منزلة بين المنزلتين: الماضي والحاضر».

على كل حال، قد تكون مذاهب الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين من ابن حنبل إلى ابن تيمية قديماً، ومن محمد بن عبد الوهاب وبعده سيد قطب وصلاح الدين المنجد[1] إلى علي سامي النشار ومحمد البهي وعبد الحليم محمود، من أساتذة الفلسفة المعاصرين، والذين يرون أن بالإمكان، وربما من الأفضل، الاستغناء عن الفلسفة اليونانية (أي عن العقل) وسليلتها العقلانية الأوروبية الحديثة، والاكتفاء بـ«ثقافتنا» (= ديننا في رأيهم) كمصدر واحد للمعرفة والتفكير[2]. أقول إن رأي ومذهب هؤلاء قد يكون أكثر اتساقاً - ولا أقول صحة - مع نفسه ومقدماته ومنهجه وهدفه من محاولة، أو من رأي الذين حاولوا، ويحاولون قديماً وحديثاً، الجمع ما بين المتضادات والثنائيات المصطنَعة إياها، متضادات وثنائيات يفصلها كل فقيه، وكل متفلسف، وكل زمان أو مكان، حسب مقتضيات الحال، إلى أن وصلنا إلى ثنائية «العلم والإيمان»، و«الأصالة والمعاصرة» حالياً.

كذلك فإن محاولات، أو رأي مدرسة، أو دعاة العقل والعقلانية في الفكر العربي، قديماً، بدءاً من ملاحدة الإسلام، كالمعري وابن الراوندي والرازي وأبي حيان التوحيدي، إن كانوا ملحدين حقاً، وعلى الرغم من جَمجمتهم، وصولاً إلى دعاة «مدرسة التحرر الكامل» في الفكر العربي الحديث، أمثال شبلي شميل وإسماعيل أدهم وسلامة موسى وسليم

---

١- راجع لصلاح الدين المنجد (١٩١٠-٢٠١٠) - على سبيل المثال - كتاب: **التضليل الاشتراكي**. بيروت ١٩٦٥، حيث يرفض المؤلف التوفيق بين الشرق والغرب برأسماليته واشتراكيته، ويقول بتفرد واستقلالية الإسلام من جميع النواحي، وفي كل العصور، وامتيازه عليها: وهذا جوهر السلفية.

٢- على سبيل المثال، يكتب الدكتور عبد الحليم محمود (١٩١٠-١٩٧٨)، أستاذ الفلسفة ومترجمها بكلية أصول الدين، ثم شيخ الجامع الأزهر في السبعينيات من القرن العشرين ما يلي: «البشرية تسير في طريق الخطأ منذ سقراط». أي أن تاريخ العقل، أو الفلسفة الأوروبية والإسلامية، منذ البدء هو خطأ في خطأ، لأن اليونان «بمجرد أن بلغتهم الرسالة الصادقة، كان يجب عليهم مباشرة الأخذ بها... ولكنهم لم يفعلوه». (**موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة**، ط٣، صص ١٠٨- ١٠٩، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٨.

خياطة وصادق العظم... وغيرهم، هي محاولة أو رأي قد يكون أكثر اتساقاً مع نفسه، ولا أقول صحة، من رأي محاولي التوفيق والتلفيق، وأكثريتهم - مؤخراً - من دكاترة الفلسفة، ودعاة «الوسط الذهبي»، وعملياً استقرار الحال وتجميده على ما آل إليه المآل.

ببساطة: إن التوفيقية ومترادفاتها، من وسطية وتلفيقية وتعادلية وغيرها، إنما هي «موطن الداء». وليست، بأي حال من الأحوال، «جرعة الدواء»، فيما أرى. وهذا هو القول المضمر والمعلن لهذا الكتاب، ولكتاب آخر سبق للكاتب نشره عام ١٩٨٦ بعنوان: **مسائل راهنة**. ويبدو أن هذه المسألة كانت ولا تزال - وستبقى - قائمة زمناً طويلاً وطويلاً، وهذا هو مسوّغ النقاش الدائم فيها ومعها وضدها. وحسبك أنها مسألة بدأت - كما تقدم - منذ القرن الميلادي الأول مع «فيلون الإسكندري» الذي حاول التوفيق ما بين اليهودية وفلسفة اليونان، ولا تزال مستمرة في قرننا الحادي والعشرين هذا، متخذة في كل زمان ومكان لباساً مناسباً. فمن مدرسة الإسكندرية، التي ابتدأت في القرن الثالث ق. م مع سيطرة الإسكندر على مصر وسوريا والعراق، إلى الأفلاطونية المحدَثة مع أفلوطين في القرن الثالث الميلادي، إلى الفلاسفة العرب، بدءاً بالكندي ودون انتهاء بابن رشد، وصولاً إلى الفلاسفة الغربيين المحدثين - وليسوا قلة - الذين يأخذون بالتوفيق بين الدين والعقل، والمفكرين العرب المعاصرين الذين يرومون التوفيق بين «عقل الغرب» و«قلب الشرق»، أو بين المادة والروح، أو بين العلم والإيمان، فإن هذه المدرسة ما تزال هي هي: فقد يتغيّر لبوسها وأعلامها وأشكالها وموضوعاتها، لكنها تبقى تحافظ على أساس فكرتها: التوفيق بين مقولتين تراهما - ضمناً على الأقل، وعبر محاولتها الجمع والتوفيق بينها - متضادتين.

بالطبع هذا دليل حيوية هذه المدرسة - الفكرة وفاعليتها ومدى حاجة الناس إليها، بحيث يضطرون للاستنجاد بها وإعادة إنتاجها خصوصاً في أمكنة وأزمنة ولحظات وأوقات التغيير أو «الأزمة» التاريخية -

الاجتماعية والفكرية، أي أزمنة العبور والتغيير من بناء فكري اجتماعي - ثقافي قديم، إلى آخر جديد وحديث، كما هو الحال في زمن ولادة هذه المدرسة، أو في ظروفنا العربية وأوضاعنا «المستمرة» منذ القرن التاسع عشر. وربما كما هو الحال على منعطف القرن الحادي والعشرين. وربما، لهذا، ليس لنا، في نهاية هذا البحث إلا أن «نوقف إنشادنا» ونحيي أفلوطين، المعلم الأبرز لهذه المدرسة، أفلوطين الذي كان ظله يرافقني طوال هذا الكتاب، بالنشيد الذي حيّاه به تلامذته بعد موته:

**«فلنوقف إنشادنا. أيتها الآلهة السعيدة، أوقفي تمايل رقصاتك العذبة على شرف أفلوطين، هذا ما كنت أود أن أقوله لهذه النفس الأبدية السعادة على قيثارتي المذهبة».**

وختاماً ليس لي إلا أن أقول كما قال أورتيغا إي غاسيت:

**«ولقد أردت أن أكتب عن ذلك كله، حتى مع توقعي أن أخطئ في تسعة أعشار رأيي. لكن التضحية بأن يخطئ المرء شرعاً هي تقريباً الفضيلة العامة الوحيدة التي يستطيع الكاتب تقديمها لمن يعايشهم»**[1].

---

١- خوسيه أورتيغا إي غاسيت: دراسات في الحب. ص٩٨- ٩٩. ترجمة علي الأشقر. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٩.



# ملحق

فيما يلي نقدم ملحقاً يتضمن ثلاث مقالات طريفة ونادرة كتبها مثقفون عرب في القرن العشرين ضد فكرة التوفيقية

## أُحب من الناس المتطرفين[1]

جبران خليل جبران

أُحب من الناس المتطرفين،
أُحب القادرين على الهبوط إلى لجج الحياة والصعود إلى أعاليها،
أحب الذين يميلون بكليتهم إلى وحدانية الأمور فلا يقفون مترددين بين نقيضين،
أحب النفوس الطافحة بمرام قوي ثابت وأهوى الأرواح البسيطة التي لا تقبل طبيعتها التركيب ولا يدخل على جوهرها الانقسام،
أحب المتطرفين المتحمسين الملتهبين بشعلةِ نزعتهم، المضطربين بوجدان قلوبهم، المستسلمين إلى عواطفهم، المنصرفين عن معترك المبادئ إلى مبدأ خاص، المتحولين عن اختلاط الأفكار إلى فكرة أولية مجردة ترتفع بهم إلى ما وراء الغيوم، وتنحدر بهم إلى أعماق البحار.

قد خبرت المعتدلين. ووزنت مقاصدهم بالموازين وقست مآتيهم بالمقاييس، فوجدتهم جبناء يخافون الحق ملكاً والباطل شيطاناً، فيحتمون بأواسط العقائد والقواعد التي لا تنفع ولا تضر، ويتّبعون السبل الهينة التي تقودهم إلى صحراء مقفرة خالية من الرشاد والضلال، بعيدة عن السعادة والشقاء.

إنما الحياة صيف يترنم بحرّ أشواقه، وشتاء يتباهى بعزم عواصفه، فمَن يعتدل بتكييف حياته وتبويبها ليجعلها في مأمن من نشوة الصيف وهول الشتاء كانت أيامه بلا عز ولا جمال، ولياليه بلا سحر ولا أحلام، وكان هو نفسه أقرب من الأموات إلى الأحياء، بل كان من المحتضرين الذين لا يقضون ليرتاحوا في أحشاء الأرض ولا يعيشون ليسيروا في نور الشمس.

---

١ - مجلة «الهلال»، أول تشرين أول/أكتوبر ١٩٢٥ ج١، ص٣٤.

إن من يعتدل في دينه يقف حائراً بين خوفه من العقاب ورغبته في الثواب، فإذا ما مشى في موكب المؤمنين توكأ على عكازه، وإذا ما ركع مصلياً انتصبت فكرته ضاحكة منه.

ومن يعتدل في دنياه يبق حيث ولدته أمه، فلا يتراجع إلى الوراء ليعلم الناس أمثولة بتقهقره، ولا يخطو إلى الأمام ليرشدهم إلى محجة أو مأثرة، بل يظل جامداً حائراً محدقاً في ظله، مصغياً لطَرَقات قلبه، قابضاً على أنفاسه.

ومن يعتدل في حبه لا يشرب من كاسات الحب حُلواً مبرّداً ولا مُراً حامياً، بل يبلل شفتيه بعصير مذق فاتر تستقطره البلاهة من مستنقعات الضعف والارتياع.

ومن يعتدل في مناصبة الشر ومناصرة الخير لا يصرع شراً ولا ينجد خيراً. يكتفي بأن يصون ما سال من عواطفه بما جمد منها، فيصرف عمره على شواطئ الأميال وهو كالمحار حجري الظاهر مخاطي الطوية، لا يدري متى ينتهي مدّ الحياة أو متى يبتدئ جزرها.

ومن يعتدل في طلب المعالي فلن يبلغها، بل يغمس قشرتها بطلاء لمّاع لا يجف حتى تمحوه نسمة من الريح أو موجة من النور.

ومن يعتدل في السعي وراء الحرية فلا ولن يرى سوى آثار قدميها بين التلول والمنحدرات، فالحركة كالحياة لا تبطئ ليلحق بها العُرج والمقعدون.

ومن يعتدل في رغائبه يريد حياة إما طويلة رفيعة أو قصيرة ثخينة، فتأتي رغم إرادته إما طويلة ناشفة أو قصيرة فظة. ولو كان من المتطرفين لجعلها مديدة بما يلازمها من الأعمال والمآتي، ضليعة بما يعانقها من الحق والحب والحرية.

☆☆☆

قد سمعت المعتدلين العاجزين يقولون: «القناعة كنز لا يفنى»، فمقتتهم روحي وانصرفتْ عنهم قائلة: «كيف يتحول القرود إلى بشر والأقزام إلى جبابرة وهم قانعون بضعفهم وتفاهتهم؟»، وسمعت القرود

والأقزام يقولون: «رأس الفضائل الاعتدال»، ففرقت منهم روحي وحولت وجهها عنهم، قائلة: «هل يستطيع هؤلاء المخاليق إدراك حقيقة الأمور وهم محدقون بأواسطها، أفليس للأمور رؤوس وأذناب؟».

وسمعت ذوي العقول المفلوجة يقولون: «عصفور بيدك خير من عشرة على الغصن»، فتضجّرت منهم روحي، وقالت مغضبة: «إن هؤلاء البلداء لا يستحقون الحصول على نصف عصفور حتى يبروا أقدامهم راكضين خلف عشرة عصافير، أفليس السعي وراء الأسراب الطائرة هو الجد في سبيل الحياة، بل القصد من الحياة، بل الحياة نفسها؟».

أحب من الناس المتطرفين،

أحب ذاك الذي صَلَبه المعتدلون، ولمّا لوى عنقه وأغمض عينيه قال بعضهم لبعض: «لقد تخلصنا من المتطرف المقلق». ولم يدروا أن روحه كانت في تلك الساعة تسير متغلبة على الأمم وعلى الأجيال.

أحب ذاك الذي ترك سلطان أبيه وصولته، واستبدل الحرير بالأطمار، والرفعة بالذلة، وسار منفرداً إلى غاية الوحي والتشويق، وبينما المعتدلون يسخرون به ويستغربونه، كانت أصابعه الدقيقة تجمع بين ما ظهر من الوجود وما خفي منه.

أحب الشهداء المشغوفين المستميتين المسترخصين كل شيء إلا الغاية القصوى، المستصغرين كل أمر إلا الغرض الأسمى.

أحب الذين أُحرِقوا ورُجموا وشُنقوا وقَضوا بحد السيف من أجل فكرة امتلكت عقولهم أو عاطفة أشعلت قلوبهم.

أحب من الناس المتطرفين، فما رفعت كأسي إلى شفتي إلا لأذوق طعم دمائهم ودموعهم، وما نظرت من نافذتي إلى الفضاء إلا لأرى وجوههم، وما أصغيت للعاصفة إلا لأسمع بأهازيجهم وتهاليلهم.

## شر الأمور الوسط[1]

### الدكتور أمير بقطر

لعل أفلاطون كان أول من تحدث عن «الوسط الذهبي». وقد أصبح المثل المأثور «خير الأمور الوسط» أنشودة تتغنى بها الأجيال، ويتناقلها الخلف عن السلف، كأنها آية نزلت بها الكتب المقدسة، وقلما خطر ببال أحد أنه إذا كان قولهم «خير الأمور الوسط» يتفق والواقع أحياناً أو أحايين، فإن قولنا «شر الأمور الوسط» يتفق والواقع كذلك أحياناً أو أحايين.

فمن ذا الذي يُعجب بالرجل الفاتر، الذي لا يتحمس لرأي، أو سياسة، أو مبدأ، أو عقيدة، أو يهاجم ذلك الرأي أو المبدأ، أو تلك السياسة أو العقيدة، وإنما يقف في مفترق الطرق حتى لا يقال عنه أنه تطرف، فجنح كثيراً إلى اليمين، أو مال كثيراً إلى اليسار؟

أرني مُصلحاً أو مُحارباً أو سياسياً أو نبياً لم يتحمس لما ينادي به، ولم يتّقد غيرة بلغت حد التطرف والتهور؛ هذا سقراط وفولتير وروسو وشوبنهور ونيتشه ومصطفى كمال وتروتسكي، وهذا عُرابي ومصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول، ألم يبلغ بهم التحمس والغيرة والالتهاب أقصى حدود التطرف فنُفوا وشُردوا وسُجنوا واضطهِدوا، فهزأ بهم الناس حيناً، وكادوا يعبدونهم أحياناً؟

إن أسهل الأشياء، وأقلها خطراً، وأسلمها عاقبة «الوسط»، ولكنه أقلها إنتاجاً، وأبخسها ثمناً، وأسرعها زوالاً، وأخفها أثراً في النفوس. وما الرجل «الوسط» المسالم، إلا ذلك الخامل الجبان، الذي يخشى النقد، ويتفادى الهجوم والدفاع، ويسعى إلى السهل، ويتجنب الصعب، فلا يجنح جنوحاً يراه مواطنوه بوضوح في اليمين، ولا يميل ميلاً يراه

---

١ ـ مجلة الهلال: القاهرة، أيار/مايو ١٩٤٧. ج٥، مجلد ٥٥.

فيه الناس بجلاء في اليسار: هذا هو الرجل الذي لا ينجح كل النجاح ولا يفشل كل الفشل.

الإنسان «كالموتور» لا ينجح إلا بسلسلة متعاقبة من الانفجارات الداخلية. والفتور الذي يبعد عن درجة الغليان، بُعده عن درجة التجمد، خمول في الغدد، وتهدم في الأنسجة. كما أن الغيرة والحماسة التي تستمر في صاحبها إلى ما بعد الستين والسبعين من العمر، دليل على حب استطلاع الطفولة، وطموح الشباب، واتقاد نار الرجولة الكاملة، ودليل على أن صاحبها كالنسر يتجدد شبابه، وكالنيل يتجدد ماؤه.

الرجل الناجح، هو الذي يظن الفأر فيلاً، فلا يهدأ له بال حتى يبرهن للملأ، بأدلة قاطعة وحجج بالغة، على أنه يرى فيلاً فعلاً لا فأراً، فيخالفه البعض ويتبعه البعض، وخير للمرء أن يكون متقداً غيرةً وهو مخطئ من أن يكون فاتراً وهو محق. الغيرة المتقدة ترسم لصاحبها فلسفة في الحياة واضحة، وتشق له فيها طريقاً ممهداً مستقيماً، قد يبلغ به القمة، أو يهبط به إلى الحضيض، فيكون عبرة لمن لا يعتبر، ولكنه يترك بعده في كل من الحالين أثراً.

اِقرأ صحف الصباح أو صحف المساء... من هو الكاتب الذي تقرأ مقالاته؟ أهو ذلك المعتدل الفاتر الذي لا يبرد حتى يثلج، ولا يسخن حتى يتقد؟ أهو ذلك «الأكاديمي» المتزن الذي كل ما يقال عنه أنه رجل عاقل، فلا يقدم ولا يؤخر ولا يكون له أصدقاء أو أعداء، وإذا مات أو عاش فعلى حد سواء؟ الكاتب الناجح هو الذي إذا كتب أثار، ولذع ولدغ، واحترق فأحرق القارئ معه. أما الكاتب الفاتر، مهما علت قيمته المعنوية، التي لا يحس بها إلا أقلية ضئيلة، فيترك في نفس القارئ ذلك الشعور الذي يحس به المسافر في باخرة في عرض البحر وقفت آلتها عن الحركة. كذلك الخطيب، لا يكفي أن يلمّ بموضوعه، ولكن يجب أن يحترق كالشمعة فيضيء من حوله، ويبعث فيهم الدفء، فيتّقدوا مثله، ويضيئوا، فيشع منهم الضوء على سواهم.

☆ ☆ ☆

الرجل الفاتر مصاب بداء السأمة، وهو عَرَض من الأعراض الدالة على أن صاحبها خال من الغازات الداخلية التي تولد الانفجار. أرأيت رجلاً يُبصَق في وجهه عمداً وعن سبق إصرار فلا يستجيب إلا كمن يداس بقدم عابرة بغير قصد؟ إنني كمشتغل بالتربية أعتقد أن أهم مادة دراسية في المنهاج هي الملاكمة، وتليها المصارعة، ونصيحتي للوالدين والمعلمين أن يعلّموا أولادهم وطلابهم أن يقاتلوا، وألا يشتكوا وإن كانوا أقلية، طالما كانوا يعلّمونهم كذلك مراعاة شعور الغير، والخدمة العامة لصالح الأفراد والجماعات.

الرجل المتقد غيرة لا يهمه موضوع تحمسه، طالما كان معتقداً صحته، وسواء أكان ذلك نوعاً من الحلوى أم لوناً من ألوان الطعام، أم مبدأ من مبادئ حزب سياسي، أم أسلوباً من أساليب التربية، أم بدعة من البدع، أم عقيدة في قراءة الكف أو الزار أو الأرواح أو الجن أو العفاريت.

كل ما هنالك أن من واجبات المدرسة وسائر المؤسسات الاجتماعية أن توجه أبناءها التوجيه الصحيح.

★★★

الرجل الذي يتقد حماسة لمبدئه، قد يكون مكروهاً، عرضة لأشد أنواع النقد والتجريح، ولكنه يقول الحق في أكثر الأحايين. لقد هجت الصحف المصرية تيودور روزفلت، رئيس أمريكا السابق، حينما زار مصر في العقد الأول من هذا القرن، وخطب خطبته المشهورة التي قال فيها للإنكليز: «إما أن تحكموا أو تخرجوا» govern or go، وبذلك لم يُرضِ المصريون ولم يُرضِ الإنكليز، ولكنه لم يقف في مفترق الطرق، ولم يحابِ أحد الطرفين، ولم يكن فاتراً أو مرائياً.

إن العالم في حاجة إلى أولئك المتحمسين المتهورين المتطرفين، أما أولئك المعتدلون المتّزنون الفاترون فكثيرون، كما أن أولئك المسالمين المرائين الخاملين كثيرون. الرجل المتحمس لرأيه إذا صادَفته الأزمة لا ييأس، لأن الأزمة عنده خطر + فرصة سانحة للعمل.

## العرب وحضارة العصر[1]

**محمد وهبي**

يتجاذب الشرق العربي اليوم تياران. فعلى أثر غزو الحضارة الغربية له نشأ فيه حيالها اتجاهان رئيسيان، يتميز أحدهما بروح المحافظة، والثاني بروح الطفرة.

أما الاتجاه الأول فيحمل لواء المعارضة والوقوف في وجه هذه الحضارة. ويصدر أنصار هذا الاتجاه عن اعتقاد بأن هذه الحضارة مادية الصبغة، وأن المادة هي كل شيء فيها، وهي التي تسيّر جميع القوى العاملة عند الشعوب المنصهرة فيها، في حين أن الشرق روحي ويجب أن لا يفرّط بروحيته. ولم يمنع التطرف بعض هؤلاء من تبرير موقفهم بقولهم إن هذه الحضارة مفعمة بوسائل الحروب وبواعثها، وذلك دليل على إغراقها في المادية. وقولهم أيضاً إنها جاءتنا مع الاستعمار، فهي تمثله وتستهدف خدمته، وينبغي إذاً نبذها والإعراض عنها. وقولهم إن جل ما تحويه هو من صنع الصهيونيين، وأن الصهيونية تتسرب في ثناياها وتوجهها، ولذا يجب الحذر من مساوئها ومفاسدها. وليس يخفى انتفاء العلاقة بين عناصر كل من هذه الاستنتاجات وبطلانها.

وأما الاتجاه الثاني فيحدو بأصحابه الإعجاب بهذه الحضارة إلى المناداة بالإقبال الكلي عليها. غير أن دعوتهم هذه صادرة عن ذلك الاعتقاد إياه حول مادية هذه الحضارة وروحية الشرقيين، بحيث أن الإعجاب لم يدعهم يتمالكون من إعلان خيبة أمل مريرة في الروحية، وتعشّق سافر للمادية.

يقوم بين هذين الاتجاهين، أو قل التيارين النهائيين المتضادين،

---

١ ـ المصدر: عروبة وانسانية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٥٨، ص ١٣ ـ ٢٠.

تيار آخر هو تيار الاجتزاء، وهو يدعو دعوة وسطاً ترمي إلى الاعتدال في الاقتباس. فقادة هذا التيار يرون اجتزاء الحضارة الغربية، بمعنى اقتباس جانب واحد منها هو الجانب العلمي، لثبوت ضرورته للتقدم، والصدوف عن جوانبها الأخرى، وبخاصة منها الجانب الأخلاقي. ودعوة هؤلاء ترتكز أيضاً في أساسها إلى الاعتقاد بمادية هذه الحضارة وروحية الشرق.

ونحن إذا عمدنا الآن إلى النظر في آراء أصحاب هذه التيارات الثلاثة، نجد أنهم جميعاً متفقون على أمر واحد، هو أن الحضارة الغربية مادية، وأن الفكر الشرقي روحي. ولعمري، لست أدري كيف كان لهذا الإجماع أن يتم، وعلى أي أساس من المنطق استقر في النفوس. ألأن حضارة الغرب تزخر بالنتاج المتمثل في أشكال مادية، مع أن ما عنه صدر هذا النتاج ليس إلا قوة روحية؟ وما مفهوم الروحية إن لم يكن التجاوب الوثيق مع القيم المطلقة بسبيل إخضاع المادة واستخدامها، بدلاً من الهروب والفرار منها إلى سلبية اللغو بالعاطفة والخيال؟ وأية أخلاق هي أخلاق الشرقيين وما هي روحيتهم، بإزاء ما يعمر به سلوك الرجل المتحضر فعلاً من حب نزيه للحقيقة، وكلف شديد بأداء الواجب، واحترام عميق لحرية الآخرين؟

ليس أي من هذه التيارات ما يمشي بجانب الصواب، لأنها جميعاً تقوم على أساس باطل. فليس اليوم من روحية في الشرق، وإنما الروحية ماثلة في الغرب، وأما عنصر الرقي فهو هذه الروحية عينها. ولئن كنا نرى انعدام القيمة صفة لهذه التيارات، فإن منها ما يحمل علاوة على ذلك صفة الخطورة، ونعني به تيار الاجتزاء. فهذا التيار، المتسم باعتدال هو الزيف بعينه، أسوأ من سابقيه أثراً في النفوس، لأن له فيها قابلية أشد في الإقناع، بفضل سمته المنسوبة إلى الحكمة، وذلك بالرغم من قيامه على تناقض جوهري. فما بحضارة الغرب من علم لم ينشأ ولم يزدهر إلا على أساس أخلاقي، ولا معنى لتبني العلم منها دون هذا الأساس. وهذا ما يؤكد أن هذه الحضارة وحدة لا تتجزأ، وأن سائر أجزائها تغتذي بروح واحدة، بحيث أن البتر يذهب بكل ما لها من

قيمة أو فائدة. والمعنى الوحيد لدعوة كهذه ما هو في الواقع إلا الجبن والقصور، لأنها إذ تنبثق عن عجزٍ عن تَبيُّن الحقائق، ترتمي في أحضان الخوف والتردد.

الواقع أنه سواءٌ أرَضينا بإتباع ما يوصي به هذا الفريق أو ذاك من أصحاب هذه التيارات الثلاثة، فإن ذلك لن يغيّر مجرى الأمور، لأن التأثر بالحضارة الغربية حاصل فعلاً وتلقائياً، بنتيجة الاحتكاك المستمر الذي فرضته ظروف الحياة العصرية وكثرة وسائل الاتصال. غير أن هناك حقيقة هامة لا تقبل الجدل، وهي أنه لا قيمة لهذا التأثر العفوي، لا بل أنه يشكل ضرراً على الفكر العربي، إن هو ظل مقترناً بتصور خاطئ لروح هذه الحضارة. فلو أبقينا على مثل هذا التصور فلن نفيد مما نتأثر به شيئاً على الإطلاق، وإنما نجني التأثر المعكوس الوخيم العواقب، لأننا إذ نقبع بعيدين أقصى البعد عن روح ما نكتسب نكتب على أنفسنا الخسران بالانزواء والبقاء ضمن الدائرة الهزيلة التي نجول فيها اليوم، وتوحي لنا بشتى الأفكار والآراء الواهمة.

إن تصحيح تصورنا للحضارة الغربية من الأهمية بمكان، وهو الكفيل من بعدُ بإقناعنا بضرورة الأخذ الكامل بهذه الحضارة، وعلى نحو إرادي صريح. ذلك إلى أنها حضارة العصر في العالم أجمع، ولا محيص لأي شعب من أن يُقبل عليها ويندمج بها كلية، إذا كان يبغي الحياة ولا يود أن يجمدُ على القديم الفاني.

على أن الحضارة الغربية هي في الواقع تعبيرٌ يتضمن بعض التجاوز، ومن ثم يحتاج إلى شيء من الضبط والتحديد. فهو يكاد يعني أن هذه الحضارة هي حضارة الغرب وحده، ولكنها في الحقيقة حضارة المجتمع الإنساني بأسره.

فالواقع أن من الأمور التي يتميز بها عصرنا الحاضر أنه لا يتسع لقيام حضارات متنوعة متباينة، إذ أن وضع الإنسان فيه مختلف جداً عما كان في غابر الأزمنة. فلقد كانت تقوم في الماضي حضارة معينة ثم يزول سلطانها أو يضمحل بتأثير الأحداث السياسية أو بفعل نشوء حضارة عروبة وإنسانية أخرى واحتكاكها بها، كما كانت الحضارات

تتعايش أحياناً في مناطق متباعدة من العالم. غير أن حياة الإنسان اليوم هي غير حياته بالأمس.

لقد تطورت الإنسانية تطوراً جوهرياً في حياتها، فبعد أن كانت الأمم تعيش منعزلة في بوتقات منفردة، أصبحت اليوم تحيا حياة جماعية مشتركة في جميع عناصرها، وذلك بفضل ما طرأ على الحياة العامة من كثرة وسائل الاتصال بسائر أنواعه، ومن سرعته الفائقة. فقد ساعد هذا الاتصال على انتشار الأفكار والأنباء في حينها، ولم يعد هناك من تأثير للحواجز الجغرافية والمسافات الشاسعة، بحيث أن الإنسانية جمعاء غدت تعيش وكأنها أسرة واحدة تحت سقف واحد. وقد كان من شأن هذا التطور أن جعل لهذه الإنسانية كلها اليوم رسالة واحدة، هي حمل مشعل حضارةٍ لا يمكن إلا أن تكون واحدة. أما هذه الحضارة فمن العسير أن لا تكون خلاصة نتاج الفكر الإنساني في جميع مراحله، إذ أنها لا تستطيع أن تتجاهل الماضي أو جزءاً منه، لأنه كان الطريق إلى الحاضر، ولأن جميع الشعوب تُسهم اليوم في المجهود المشترك بحيث يحمل سماتها كافة، كما أنها لا تستطيع أن تقف عند الماضي أو جزءاً منه، لأن سنّة التطور لا تسمح بذلك. فحضارة اليوم حضارة إنسانية شاملة، ولئن كان للشعوب الأوروبية نصيب وفير في إبداعها، وإكسابها طابعاً خاصاً، فإن ذلك لا يجيز اعتبارها حضارة أوروبية المصدر، لأن هذا الإبداع لم يَنتج إلا عن عملية تأليفية تم فيها انصهار جميع الحضارات السالفة وما تلاها من عناصر أساسية أدى إليها التطور المنطقي للفكر الإنساني، ومن مظاهر الحذف والتهذيب لتلك الحضارات التي قضى بها هذا التطور.

إن حمل مشعل الحضارة الحديثة هو اليوم رسالة جميع الأمم، وعلى الأمم كافة أن تُسهم في إيقاد جذوته، كل منها بما في طاقتها ومقدورها. وليس من مجال اليوم للتمييز بين رسالة أمة ورسالة أمة أخرى. فهذه الرسالة تعيّن أعباء، وعلى كل أمة يقع نصيب من هذه الأعباء، وقيمة كل أمة تتعين بمقدار ما تأخذ على نفسها القيام به من هذه الأعباء وتنهض به فعلاً، وبقيمة هذه الأعباء وأهميتها بالنسبة إلى الهدف المشترك.

ونحن حين نتحرى روح هذه الحضارة نجد أنها قمة في سلّم تطور الإنسان كإنسان. فمِن عناصرها الفكر العلمي، بما يتضمنه من عامِلي الذكاء، الناتج عن الثقافة الواسعة، والجهاد، المتجرد في سبيل المعرفة. وقد أدى هذا العنصر إلى ازدهار الصناعة وتبدل أحوال المعيشة. ومن عناصرها الروح الاجتماعية التي قضت بازدياد أسباب التعاون ونشوء كثير من العادات المساعِدة على نمو الحياة الاجتماعية وتقدمها. ومن عناصرها الأخيرة تكوُّن الرأي العام العالمي وظهوره كقوة ذات تأثير في الشؤون السياسية ونحوها. على أننا لدى تأمل هذه العناصر نلمس أنها جميعاً تصدر عن أساس واحد هو مفهوم الحرية؛ فالحرية هي روح سائر الجهود علميةً كانت أم اجتماعية. ولذا كانت مظاهر التحرر القومي من أهم ما نتج عن هذه الحضارة في المجال السياسي. أما بقية قوى العدوان الاستعماري فلا عبرة بها، لأنها لا تقوم إلا عند شرذمة من سياسيين لا يمثلون، كما أثبتت الأحداث، إرادات شعوبهم.

إنّ كون الحرية روح الحضارة الحديثة هو ما يؤكد أننا في قمةٍ من التطور الإنساني، لأن الإنسان في جوهره ليس إلا حرية خالصة، وقد مشت به حضارته اليوم إلى لقاء هذا الجوهر وتقمصه فعلاً بعد أن صادف الكثير من العقبات. ولذا جاز لنا القول إن مصير كل أمة معلّق على أداء رسالتها في خدمة هذه الحضارة.

# رابطة العقلانيين العرب

## من أجل ثقافة نقدية تنويرية علمانية

### إصدارات الرابطة

١- فلينزع الحجاب، تأليف شاهدورت جافان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٢- المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، تأليف جورج طرابيشي. طبعة ثانية، دار بترا، دمشق ٢٠١٠.

٣- ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، تأليف جورج طرابيشي. طبعة ثانية، دار بترا، دمشق ٢٠١٠.

٤- فلسفة الأنوار، تأليف ج. فولفين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٥- حرية الاعتقاد الديني، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦- نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٧- مواقف من أجل التنوير، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٨- علم نفس الجماهير: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

٩- الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٠- هرطقات١: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٦.

١١- هرطقات٢: العلمانية كإشكالية إسلامية‌إسلامية، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

١٢- العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية، تأليف كارولين فوريست و ڤياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٣- عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.
١٤- الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ تأليف هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.
١٥- الحجاب، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٦- أسرار التوراة، تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٧- مدخل إلى التنوير الأوروبي، تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
١٨- هدم الهدم، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
١٩- معضلة الأصولية الإسلامية، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.
٢٠- في نقد إنسان الجموع، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٢١- إمامة المرأة، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٢- الإسلام والحرية، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٣- حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٤- الإسلام معطّلاً: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي، تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٥- امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تأليف الطاهر الحداد. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٦- موجز فكر التنوير، تأليف د. عثمان أشقرا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٧- الحداثة وتحرير الإنسان، مجموعة باحثين. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٨- وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، تأليف جاد الكريم الجباعي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٩- ثورات الحرية والمساواة، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٣٠- تأسيس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ، تأليف ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٩.

٣١- المفكرون الأحرار في الإسلام، تأليف دومينيك أورفوا، ترجمة جمال شحيد، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٢- الإسلام والتحليل النفسي، تأليف فتحي بن سلامة، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٣- المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب، تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٤- المعجزة: أو سبات العقل في الإسلام، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٥- الديموقراطية، تأليف جان ميشال دوكنت، ترجمة حسين عيسى، دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٣٦- ٢٣ عاما: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. ط ثالثة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٣٧- سوسيولوجيا الجنسانية العربية، تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٩.
٣٨- يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٩.
٣٩- وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، تأليف خالد غزال، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٩.
٤٠- ثم حلقت لحيتي، تأليف فواز الشروقي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٤١- رسالة في التسامح، تأليف ڤولتير، ترجمة هنرييت عبودي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٤٢- مسلم في الغرب، تأليف حسان الجمالي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٤٣- حجاب النساء: عرض تاريخي واجتماعي ونفساني، تأليف: روزين. أ. لامبان، ترجمة: عيسى محاسبي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٤٤- المرأة في دوائر العنف، تأليف: حسن إبراهيم أحمد. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٤٥- في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، طبعة ثانية منقحة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.
٤٦- الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، تأليف سعيد ناشيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠١٠.

## «الإسلام واحداً ومتعدداً»

## سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

## صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٤٧- الإسلام الخارجي، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

٤٨- إسلام المتكلمين، تأليف محمد بوهلال.

٤٩- الإسلام السني، تأليف بسام الجمل.

٥٠- الإسلام الشعبي، تأليف زهية جويرو.

٥١- الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٥٢- إسلام الفلاسفة، تأليف منجي لسود.

٥٣- الإسلام في المدينة، تأليف بلقيس الرزيقي.

٥٤- الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى، تأليف محمد شقرون.

٥٥- الإسلام الآسيوي، تأليف آمال قرامي.

٥٦- إسلام الفقهاء، تأليف نادر الحمامي.

٥٧- إسلام المتصوفة، تأليف محمد بن الطيب.

٥٨- إسلام المجددين، تأليف محمد حمزة.

٥٩- الإسلام العربي، تأليف عبد الله خلايفي.

٦٠- إسلام عصور الانحطاط، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٦١- إسلام الأكراد، تأليف تهامي العبدولي.

٦٢- إسلام الساسة، سهام الدبابي الميساوي.

٦٣- إسلام المصلحين، جيهان عامر.

٦٤- الإسلام البدوي: اسلام الطوارق أنموذجاً، محسن التليلي.

# إصدارات الرابطة تحت اسم
# المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٦٥- أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٦٦- في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٦٧- ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٦٨- الحداثة والحداثة العربية. دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٦٩- النهضة وصراع البقاء، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٧٠- الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٧١- أسباب النزول، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٧٢- الإنسان نشوؤه وارتقاؤه، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٧٣- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٧٤- السنّة: أصلاً من أصول الفقه، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٧٥- العلمانية، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٧٦- الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٧٧- محاكم التفتيش، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٧٨- ما هي العلمانية؟ تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٧٩- الفكر الحر، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

## «من تراث عصر النهضة»

### سلسلة مختارة من النصوص التي اثارت جدلا في عصر النهضة العربي أو التي كانت ميدان معارك بين الاتجاهين الفكريين: السلفي والحداثي.

### صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

٨٠- في الشعر الجاهلي، تأليف: طه حسين، ٢٠٠٩.

٨١- من مصادر التاريخ الإسلامي، ونصوص أخرى، تأليف: إسماعيل أحمد أدهم، ٢٠٠٩.

## «كراسات الأوان»

### مجموعات من الأبحاث والدراسات المنشورة على موقع الرابطة: www.alawan.org

### صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

٨٢- تابو البكارة. ٢٠٠٨.

٨٣- قراءات في الإرهاب. ٢٠٠٩.

٨٤- الرقابة بوجوهها وأقنعتها المختلفة. ٢٠٠٩.

٨٥- المرأة وحجابها، ٢٠٠٩.

٨٦- ثورة الطلاب، ٢٠٠٩.

٨٧- مئوية كلود ليفي ستروس، ٢٠٠٩.

٨٨- المسألة العلمانية١: نصوص حول جدل العلمانية والديموقراطية، ٢٠٠٩.

٨٩- المسألة العلمانية٢: نصوص حول مفهوم العلمانية، ٢٠٠٩.

٩٠- داروين والثورة الداروينية، ٢٠٠٩.

٩١- الشرف وجرائمه، ٢٠٠٩.

٩٢- الجدران اللامرئية: العنصرية ضد السود، ٢٠٠٩.

٩٣- الأقليات والأسئلة المكبوتة، ٢٠١٠.



David, Jacques-Louis
The Death of Socrates 1787

# ضد التوفيقية

في غالب الأوقات والمراحل التاريخية تشهد المجتمعات قيام تيارين فكريين وثقافيين نقيضين، وغالباً ما يأخذ هذا التناقض شكلاً صراعياً، إذ يمثل أحد الطرفين القديم والآخر الجديد، أو التراثي والحداثي، فينبثق من جراء هذا الصراع تيار ثالث تسووي النزعة يتبنى بعضاً من آراء كلا الطرفين تحت شعار «خير الأمور أوسطها». لكن هذا التيار التوفيقي الذي يقتات على أفكار الطرفين النقيضين ويعتاش على صراعهما يبقى بلا لون ولا طعم، ولا يمكنه أن يؤسس لجديد، بل تقتصر غايته على إبقاء الأمور على حالها، مع تلوينات شكلانية في ظاهر الطروحات.

إن من أسوأ ما يصيب المجتمعات من بلية هو سيطرة هذا التيار التوفيقي على مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، حيث تقتل أي إمكانية للتقدم، إذ من دون الصراع الفكري والثقافي تنعدم فرص المجتمعات في التطور.

في هذا الكتاب يحاول محمد كامل الخطيب توضيح رأيه المضاد للتوفيقية السائدة اليوم في الساحة الثقافية العربية، مستشهداً بآراء العديد من كبار أعلام عصر النهضة والمفكرين المعاصرين.

من إصدارات رابطة العقلانيين العرب